

NEUPLATONISCHES GEDANKENGUT IN DEN
‘HOMILIEN ÜBER DIE SELIGPREISUNGEN’
GREGORS VON NYSSA

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — J. VAN OORT — W.L. PETERSEN
D.T. RUNIA — C. SCHOLTEN — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME LXVIII



NEUPLATONISCHES GEDANKENGUT
IN DEN
‘HOMILIEN ÜBER DIE SELIGPREISUNGEN’
GREGORS VON NYSSA

VON

SALVATORE R.C. LILLA

HERAUSGEGEBEN VON

HUBERTUS R. DROBNER



BRILL
LEIDEN • BOSTON
2004

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Lilla, Salvatore Romano Clemente.

Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa / by Salvatore R.C. Lilla ; herausgegeben von Hubertus R. Drobner.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae. ISSN 0920-623X ; v. 68)

Includes bibliographical references (p.) and indexes.

ISBN 90-04-13684-3 (alk. paper)

1. Gregory, of Nyssa. Saint, ca. 335-ca. 394. De beatitudinibus. 2.

Beatitudes—Sermons—History and criticism. 3. Neoplatonism. J. Drobner, Hubertus R. II. Title. III. Series.

BR65.G753D4236 2003

226.9'306—dc22

2003065534

ISSN 0920-623X
ISBN 90 04 13684 3

© Copyright 2004 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Al Prof. Giorgio Biffani
esimio primario cardiologo
che con il suo instancabile impegno
pari alla sua eccezionale perizia
per due volte mi richiamò alla vita terrena
mentre già varcavo la soglia
della morte corporea
(22-1, 4-4-1997)

* * *

A mia moglie Natalina
senza la cui amorevole, impareggiabile assistenza
non avrei mai potuto superare
il tanto difficile periodo della mia malattia
(1 gennaio — 2 maggio 1997)

Herrn Prof. Giorgio Biffani,
dem hervorragenden Herzspezialisten und Chefarzt,
der mich durch seine außerordentliche ärztliche Kunst
und unermüdlichen Bemühungen
zweimal von der Schwelle des leiblichen Todes
ins irdische Leben zurückrief
(22-1, 4-4-1997)

* * *

Meiner Frau Natalina,
ohne deren liebevolle und unvergleichliche Hilfe
ich die schwere Zeit meiner Krankheit
niemals hätte bestehen können
(1. Januar — 2. Mai 1997)

INHALT

Vorwort des Herausgebers	xi
Vorwort des Autors	xiii
Einleitung	xv

KAPITEL I

DIE AUFTEILUNG DER TUGEND AUF DIE MENSCHEN

A. Die immer eine und ganze Tugend	2
B. Die unverminderte Tugend	10

KAPITEL II

GOTTESERKENNTNIS ALS ERKENNTNIS DES INNEREN "ICH"

A. Die Hauptstellen der Homilie VI im Zusammenhang früherer Untersuchungen	15
B. Die gereinigte Seele als Ebenbild und Spiegel der göttlichen Natur	31
C. Der Reinigungsprozeß	38
D. <i>De beatitudinibus</i> VI 142,15–144,13 und Plotin	46
E. Reinigung (κάθαρσις) und Reinheit (καθαρότης)	53
F. Gnade (χάρις) in Gregors Mystik	56
G. Ebenbildlichkeit (εἰκόν) und Ähnlichkeit (ὁμοίωσις)	58
H. Exkurs: Bekehrung (ἐπιστροφή) und Liebe (ἔρως)	65
I. Zusammenfassung	69

KAPITEL III

DIE NEGATIVE THEOLOGIE

A. ἀνήνυτον — unendlich	75
B. ἀκατάληπτον — unbegreiflich	75
C. τίς . . . λογισμός; — welcher Gedankengang?	76

D. τίς ἐξ ὀνόματων σημασία . . . πῶς ὀνομάσω τὸ ἄθέατον; — welche Namensbedeutung . . . wie kann ich das Unschaubare nennen?	77
E. τὸ ἀμέγεθες — das Größenlose	78
F. τὸ ἄποσον — das Quantitätslose	79
G. τὸ ἄποιον — das Qualitätslose	79
H. τὸ ἀσημάτιστον — das Gestaltlose	80
I. τὸ μήτε τόπῳ μήτε χρόνῳ ἐνευρισκόμενον — was weder im Raum noch in der Zeit zu finden ist	81
J. τὸ ἐξώτερον παντὸς περασμοῦ καὶ πάσης ὀριστικῆς φαντασίας — was außerhalb jeder Grenze und jeder Vorstellung liegt, die es zu bestimmen vermöchte	82
K. ἀπλοῦν καὶ ἀσύνθετον — einfach und unzusammengesetzt	83

KAPITEL IV

WEITERES ÜBER GOTTES ERHABENHEIT

A. Gott der Urheber des Lebens und des Guten	87
B. Die höchsten Realitäten um Gott	89
C. Gott der unsichtbar Schauende	91
D. Gott der Urgrund der Existenz aller	92
E. Gott das ewig Seiende	93
F. Gott der Ungezeugte	95

KAPITEL V

DIE MÄSSIGUNG DER LEIDENSCHAFTEN UND DIE IDENTITÄT VON Ἀπαθεια und ὁμοιωσις	97
--	----

KAPITEL VI

DIE VERBINDUNG DER TUGENDEN MITEINANDER	103
---	-----

KAPITEL VII

DER LOGOS ALS ARZT	107
--------------------------	-----

KAPITEL VIII

DAS WESEN DES SCHÖNEN	113
-----------------------------	-----

KAPITEL IX

DIE BETRACHTUNG DES WELTALLS	117
------------------------------	-----

KAPITEL X

DAS EINSWERDEN

A. <i>De beatitudinibus</i> 160,12–13	140
B. <i>De beatitudinibus</i> 160,13–16	142
C. <i>De beatitudinibus</i> 160,17–18.20.23	147
D. <i>De beatitudinibus</i> 160,20–25	149

KAPITEL XI

SONSTIGE NEUPLATONISCHE AUSDRÜCKE UND LEHREN	159
---	-----

Schluß	167
--------------	-----

Abkürzungen	173
-------------------	-----

Quellen	177
---------------	-----

Literatur	189
-----------------	-----

Register	193
----------------	-----

A. Bibel	193
----------------	-----

1. Altes Testament	193
--------------------------	-----

2. Neues Testament	194
--------------------------	-----

B. Antike Autoren und Werke	195
-----------------------------------	-----

C. Moderne Autoren	214
--------------------------	-----

D. Griechische Wörter und Begriffe	215
--	-----

E. Namen und Sachen	229
---------------------------	-----

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Es ist einigermaßen ungewöhnlich, daß eine Monographie eines noch aktiven Autors von einem Kollegen herausgegeben wird. Der Grund dafür ist in diesem Fall, daß es sich bei dem vorliegenden Buch praktisch um den zweiten Band der Akten des 1998 in Paderborn abgehaltenen "Achten Internationalen Gregor von Nyssa-Kolloquiums" handelt*. Herrn Dr. Lillas Beitrag dazu war so grundlegend und umfangreich, daß nur eine Publikation als Monographie möglich war. Wir blieben aber bei unserer ursprünglichen Vereinbarung, daß er ein handschriftliches Manuskript in deutscher Sprache vorlegen würde, das von mir zum Druck befördert werden würde.

Frau Dr. Christine Grafinger, Assistentin der Vatikanischen Bibliothek, hat freundlicherweise das Originalmanuskript durchgesehen, meine Sekretärin, Frau Ingrid Wolf, hat es in den Computer eingegeben, mein Assistent, Herr Dr. Pablo Argárate, hat die griechischen Texte ergänzt, sein Nachfolger, Herr Dr. Gerhard Franke hat schließlich die Endredaktion durchgeführt. Ihnen allen gilt unser aufrichtiger Dank.

Da das vorliegende Werk gleichzeitig zu den übrigen Beiträgen des Gregor von Nyssa-Kolloquiums entstand, konnten die dort publizierten Beiträge nicht eingearbeitet werden. Es sei jedoch in diesem Zusammenhang besonders auf die Aufsätze von Karl-Heinz Uthemann, Peter Bruns und Johannes Rother verwiesen.

Rom, am Gedenktag des hl. Gregor von Nyssa 2004

Hubertus R. Drobner

* *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998)*. Edited by H. R. Drobner and A. Viciano (= SVigChr 52), Leiden 2000.

VORWORT DES AUTORS

Das vorliegende Buch geht auf die Anregung von Herrn Professor Hubertus Drobner zurück, der mich anlässlich des 1998 in Paderborn abgehaltenen Achten Internationalen Gregor von Nyssa-Kolloquiums dazu ermunterte, einen Beitrag zu Gregors "Homilien über die Seligpreisungen" zu leisten. Seine Anteilnahme beschränkte sich aber nicht nur auf diese Ermunterung. Da sich meine Untersuchung als Beitrag zum Band der Kolloquiumsakten als viel zu umfangreich erwies und darüber hinaus nicht rechtzeitig zum Druck geliefert werden konnte, schlug er mir großmütig vor, sie als Monographie in einem separaten Band zu veröffentlichen.

Außerdem dehnte sich seine Hilfe sowohl auf die typographische Fertigstellung als auch auf die äußerliche Form des Buches aus. Da ich wegen meiner ungenügenden Vertrautheit mit dem Computer meinen Beitrag nur als Manuskript liefern konnte, nahm er spontan die Aufgabe auf sich, das Manuskript in seinem Institut in den Computer eingeben zu lassen — eine Aufgabe, die durch die ungewöhnliche Menge der griechischen Zitate erheblich erschwert wurde. Um den Lesern die verschiedenen, manchmal komplizierten im Buch behandelten Probleme ganz klar vor Augen zu führen, gliederte er auch die besonders dichten Kapitel in Abschnitte mit eigenen Titeln auf. Er achtete ferner besonders darauf, meinen nicht ganz vollkommenen deutschen Stil hier und da zu glätten und gegebenenfalls auch zu verbessern.

Als das Manuskript in seiner endgültigen Fassung druckfertig war, führte er die nötigen Verhandlungen mit dem Verlag Brill. In der letzten Phase betreute er in seinem Institut die Korrektur der Druckfahnen und die Herstellung der Stellen- und Autorenregister. Wenn heute das Buch in der vorliegenden Form erscheinen kann, geht das Hauptverdienst ausschließlich auf ihn und seine fleißigen Mitarbeiter zurück.

Dem Verlag Brill gilt mein aufrichtiger Dank für die Aufnahme des Buches in die Reihe "Supplements to Vigiliae Christianae"; dies stellt für mich eine außerordentlich große Ehre dar.

Rom, im Oktober 2003

Salvatore R. C. Lilla

EINLEITUNG

Daß Gregor von Nyssas Denken nicht selten im Neuplatonismus verwurzelt ist, wird kein mit den spätantiken philosophischen Texten vertrauter Gelehrter bezweifeln¹. Seine Schriften sind durchgehend von neuplatonischen Gedanken und Ausdrücken durchsetzt, die im Text teils mehr oder minder unter dem rhetorischen Stil und den zahlreichen biblischen Zitaten verborgen bleiben, teils deutlich hervortreten. Freilich darf sich kein moderner Gregorforscher allein darum mühen, Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Gregor und dem Neuplatonismus festzustellen, oder sich sogar damit begnügen, auf das Vorhandensein neuplatonischer Lehren oder technischer Ausdrücke in Gregors Werken aufmerksam zu machen. Wie Heinrich Dörrie richtig hervorgehoben hat, hätte heute im Fall Gregors eine bloße Quellenforschung keinen Sinn². Gregor ist ein selbständiger Denker; er gehört nicht zu denen, die philosophische Lehren bloß aufnehmen, er benutzt in der Behandlung der verschiedenen Fragen, die ihm am meisten am Herzen liegen, kritisch und autonom ein reichhaltiges Bildungserbe und formt es oft um, um es seiner eigenen theologischen Spekulation anzupassen³. Andererseits darf man aber auch nicht die unleugbare Tatsache ignorieren, daß es bei Gregor Fälle gibt, in denen das übernommene neuplatonische Gedankengut trotz seiner Anpassung an das Christentum die Grundlage der theologischen und mystischen Anschauungen dieses kappadokischen Kirchenvaters repräsentiert. Dessen muß sich der Leser, der die dahinstehenden Gedanken ganz begreifen will, immer bewußt sein.

¹ Das räumt auch H. Dörrie ein, in: "Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik", *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972, hrsg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, 21 f.

² Dörrie, *Gregors Theologie* 22: "Es wäre ohne Wert, wollte man dabei stehen bleiben, Übereinstimmungen Gregors mit nichtchristlichen Philosophen, Plotin etwa oder Porphyrios, einfach zu registrieren".

³ Ebd. 22 f. Der gleichen Meinung ist auch H. Merki, *ὉΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (= Par. 7), Freiburg in der Schweiz 1952, 138.

Es lohnt sich daher, neuplatonische Gedanken und Formulierungen auch in Gregors 1992 kritisch edierten *Homilien über die Seligpreisungen* aufzuspüren, um zu zeigen, in welchem Maße sie sich in seinem Denken ausprägen. Es geht vor allem darum zu begreifen, wie Gregor dazu gekommen ist, gewisse Ausdrücke und Gedankengänge zu verwenden und gewisse keineswegs sekundäre Motive zu bevorzugen. Da solche Ausdrücke und Motive auch in der philosophischen und insbesondere platonischen Tradition eine Hauptrolle spielen, kann man diesem Befund leicht entnehmen, daß Gregor die Luft des spätantiken Denkens, d. h. des Neuplatonismus, tief einatmet und sie dann mit seinem christlichen Empfinden zu vereinbaren sucht. Das Maß und die Natur dieses Christianisierungsprozesses verdienen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit. Der Behandlung dieses doppelten Problems wird sich der Hauptteil der vorliegenden Untersuchung widmen.

Unter den im Neuplatonismus besonders lebendigen Motiven kommen die folgenden auch in Gregors *Homilien über die Seligpreisungen* deutlich vor:

- (1) Die Aufteilung der Tugend auf die Menschen.
- (2) Die Gotteserkenntnis als Erkenntnis des inneren "Ich".
- (3) Die negative Theologie.
- (4) Weitere charakteristische Züge der Erhabenheit Gottes.
- (5) Die Mäßigung der Leidenschaften und die Identität von Apathie und Gottähnlichkeit.
- (6) Die Verbindung der Tugenden miteinander.
- (7) Der Logos als Arzt.
- (8) Das Wesen des Schönen.
- (9) Die Betrachtung des Weltalls.
- (10) Das Einswerden.

Bei der Erörterung der Stellen, an denen diese neuplatonischen Motive vorkommen, wird es angezeigt sein, soweit wie möglich auch ihre Geschichte innerhalb der platonischen Tradition zu skizzieren und Gregor darin als einen ihrer Hauptvertreter einzureihen⁴. Unserer Ansicht nach müßte ein solches Verfahren das umfassende Verständnis

⁴ Um vollständig zu sein, muß eine solche Skizze natürlich auch spätere Autoren heranziehen. Daher macht dieser Beitrag auch auf solche Autoren wie Proklos, Damaskios, Pseudo-Dionysios Areopagita und Philoponos aufmerksam, obwohl sie nach Gregor lebten und deswegen nicht zu seinen möglichen Quellen gehören können.

solcher Stellen wesentlich erleichtern. In diesem Zusammenhang werden ab und zu auch andere Kirchenväter — vor allem die alexandrinischen — herangezogen werden, die ebensowenig wie Gregor aus dieser vielfältigen Tradition herausgeschält werden dürfen. Auf diese Weise wird die trockene und jetzt als veraltet und überholt betrachtete Quellenforschung neue Lebenskraft gewinnen, denn der Geist der geistesgeschichtlichen Forschung wird in sie eingehaucht werden. Damit hoffen wir, Dörries Vorwurf zu begegnen.

Unsere Untersuchung verfolgt aber noch einen weiteren Zweck. Da der Quellenapparat der von John F. Callahan betreuten und im übrigen vortrefflichen Ausgabe nur ausnahmsweise auf neuplatonische Parallelen verweist⁵, hielten wir es für angebracht, diese Lücke an einigen Punkten im Rahmen des Möglichen zu schließen, in der Hoffnung, daß künftige Forschungen weiterer erfahrener Gregorspezialisten zusätzliche Beiträge in dieser Hinsicht liefern können. Dementsprechend folgt auf die Behandlung der zehn oben erwähnten Punkte ein Anhang, der auf zahlreiche philosophische (besonders neuplatonische) und patristische Parallelen verweist. Diese Methode wird auch besonders in den Kapiteln III (über die negative Theologie) und IV (über die Erhabenheit Gottes) angewandt werden. Wir meinen, daß Nachträge zu einem Quellenapparat einer neuen kritischen Gregorausgabe immer willkommen sein sollten, besonders wenn man die überaus reichhaltigen Quellenapparate anderer Werke Gregors berücksichtigt⁶. Denn aus der Fülle dieser eigentlich philologischen Hinweise erschließt sich die Geistesgeschichte.

⁵ *Gregorii Nysseni De Oratione Dominica De Beatitudinibus* ed. J. F. Callahan (= GNO VII/II), Leiden 1992, bes. 141–143, 159, 163.

⁶ Vgl. bes. *Gregorii Nysseni In Canticum Canticorum* ed. H. Langerbeck (= GNO VI), Leiden 1960; *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora Pars II*, ed. J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner (= GNO III/II), Leiden 1987.

KAPITEL I

DIE AUFTEILUNG DER TUGEND AUF DIE MENSCHEN

[1] *Beat. I* (GNO VII/II 79,16–19. 22–24 = PG 44, 1196 C–D): τοιαύτη γὰρ τῆς ἀρετῆς ἡ διαίρεσις ὥστε καὶ εἰς πάντας τοὺς ἀντιποιουμένους διαμερίζεσθαι καὶ πᾶσαν ἐκάστῳ παρεῖναι, μὴ ἐλαττουμένην ἐν τοῖς συμμετέχουσιν . . . ὁ δὲ πνευματικὸς πλοῦτος τὸ τοῦ ἡλίου ποιεῖ, καὶ πᾶσι τοῖς βλέπουσιν ἑαυτὸν μερίζων καὶ ὅλος ἐκάστῳ παραγινόμενος

Denn die Teilung der Tugend ist derart, daß sie sich in alle aufgliedert, die sie haben wollen, und trotzdem in jedem als ein Ganzes anwesend ist, ohne sich in denjenigen zu vermindern, die an ihr Anteil haben . . . der geistige Reichtum wirkt aber genau wie die Sonne: er teilt sich allen auf, die sie anschauen, und er ist gleichzeitig in jedem in seiner Ganzheit anwesend.

Um die Art der Anwesenheit der Tugend in den verschiedenen Menschen darzustellen, greift Gregor hier zu zwei grundsätzlichen Lehren der neuplatonischen Theologie. Einerseits bleibt die Tugend eine und ganz trotz ihrer Aufteilung auf die verschiedenen Menschen, indem sie in jedem Menschen in ihrer Ganzheit anwesend ist, andererseits leidet die Tugend bei ihrer Aufteilung auf die Menschen keinerlei Verminderung. Gleichermaßen bleiben bei Plotin einerseits die Weltseele und das absolute Sein (d. h. die dritte und die zweite Hypostase) vollständig, obwohl sie überall anwesend sind, und das Eine befindet sich als ὅρος, πέρας oder μέτρον — seine Emanationen — in allen Wesen und bleibt trotzdem das Eine¹. Andererseits gilt der neuplatonische Grundsatz, daß das absolute Eine in seiner unbegrenzten, auf alle Wesen übertragenen Energie ganz unvermindert bleibt, obwohl es die Vielheit der Wesen hervorbringt und sich durch seine πρόοδος über sie ergießt. Um Gregors Abhängigkeit von beiden neuplatonischen Lehren besser zu verdeutlichen, sollen diese zwei Punkte gesondert untersucht werden.

¹ S. die gleich unten (am Anfang des Abschnittes A) zitierten plotinischen Stellen und die Anm. 7, 8 und 10.

A. DIE IMMER EINE UND GANZE TUGEND

Gregors Satz εἰς πάντας τοὺς ἀντιπαικνόμενους διαμερίζεσθαι καὶ πᾶσαν ἐκάστω παρεῖναι sollte vor allem mit einigen plotinischen Stellen in Verbindung gebracht werden:

- IV 9,5 (257,1–2): οὐσία μία ἐν πολλαῖς . . . ἡ μία ἐν πᾶσιν ὅλη;
- V 1,2 (264,36–37): πάντα ζῆ τῇ ὅλῃ καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ;
- V 2,2 (294,21): πανταχοῦ;
- VI 2,4 (61,31–32): μία φύσις πολλά (über die Weltseele);
- VI 4,7 (144,21–22): ἡ αὐτὴ ἀμέριστος οὐσα ἐν παντὶ ὡσαύτως κατὰ πᾶν μέρος εἶη (über die göttliche δύναμις);
- VI 4,11 (150,1; 151,5–6): ὅλον πανταχοῦ . . . καὶ εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὄν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ;
- VI 5,4 (164,12–13): πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ἅμα ὅλον εἶναι (über das absolute Sein);
- III 9,4 (415,1.5): ὅτι πανταχοῦ;
- V 5,9 (352,25): ὅλον πανταχοῦ;
- VI 8,16 (296,1): πανταχοῦ τε εἶναι (über das Eine).

Zu πᾶσαν und ὅλος bei Gregor siehe außer den oben zitierten plotinischen Stellen IV 9,5 (257,2), V 1,2 (264,37), V 5,9 (352,25), VI 4,7 (144,22), VI 4,11 (150,1), VI 5,4 (164,12–13) auch VI 9,9 (322,6) ὅλη μένουσα (d. h. das erste Prinzip).

Zu παρεῖναι und παραγινόμενος bei Gregor siehe auch Plotins

- παρουσία V 3,17 (330,11) und
- παρεῖναι ebd. (331,30), V 4,1 (332,7) — alle drei Stellen beziehen sich auf das Eine.

Gregor ist höchstwahrscheinlich von Plotin abhängig, wenn er den geistigen Reichtum, den die Tugend bewirkt, mit dem Sonnenschein vergleicht:

Gregor, *Beat.* I 79,22–24:

ὁ δὲ πνευματικὸς πλοῦτος τὸ τοῦ ἡλίου ποιεῖ, καὶ πᾶσι τοῖς βλέπουσιν ἑαυτὸν μερίζων καὶ ὅλος ἐκάστω παραγινόμενος

Plotin, *Enn.* VI 4,7 (145,39–42):

καὶ ἐπὶ τοῦ ἡλίου ἔχεις μὲν εἰπεῖν ὅθεν τὸ φῶς ἐπιλάμπει κατὰ πάντα τὸν ἀέρα . . . τὸ δὲ αὐτὸ ὅμως ὅρας φῶς πανταχοῦ οὐδὲ τοῦτο μεμερισμένον².

² Auf diese plotinische Stelle verweist R. E. Witt, "Plotinus and Posidonius", *CQ* 24 (1930) 206 Anm. 2.

Genau dieselbe Lehre findet sich bei:

- Porphyrios, *Sent.* 31: ὁ Θεὸς πανταχοῦ (21,9), πανταχοῦ ὧν (22,5), πανταχοῦ οὐσα (22,10); 38: πανταχοῦ αὐτό (46,7), ὅλον (46,10) und bei
- Iamblichos, *Myst.* I 9,31 (56,13–14): τὸ δ' [d. h. φῶς] ἔστιν ἐν καὶ αὐτὸ πανταχοῦ ὅλως, ἀμερίστως τε πάρεστι πᾶσι τοῖς δυναμένοις αὐτοῦ μετέχειν (vgl. Gregors ἀντιπαισούμενους);
- Proklos, *El. Theol.* 98: πανταχοῦ ἐστίν (86,27), παρὸν πᾶσι (86,30), πανταχοῦ μόνον ἦν (88,1), ὅλον πανταχοῦ (88,13), καὶ γὰρ τὰ μετέχειν αὐτοῦ δυνάμενα (vgl. Gregors ἀντιπαισούμενους) ὅλα ἐντυγχάνει καὶ ὅλον ἐαυτοῖς εὐρίσκει παρὸν (88,13–15);
- *In Alc. pr.* 16,4–6: ὡσαύτως ἐνὶ καὶ πολλοῖς πάρεστιν, οὔτε μερίζομενον ἐν τοῖς μετέχουσιν οὔτε ἀλλοιούμενον ὑπ' αὐτῶν, ἀλλ' ἐν καὶ τὸ αὐτὸ μένον;
- *In Parm.* IV (128,23–24): ἵνα καὶ πανταχοῦ ὧσιν αἱ αὐταὶ διὰ τὸ ἀσώματον (über die unkörperlichen Ideen, an denen viele körperliche Objekte Anteil haben)³; IV (130,18–19): σφραγὶς ἡ αὐτὴ πολλοῖς ἐντεθειμένη κηροῖς . . . ἡ αὐτὴ μένουσα (über das auf das Wachs vielmals gedruckte Siegel)⁴.

Bei seinem Versuch, die Urquelle dieser neuplatonischen Lehre herauszufinden, weist E. R. Dodds in seinem hochgelehrten Kommentar über die *Elemente der Theologie* des Proklos auf Platon, *Parm.* 131 b 3–6 hin, wo Sokrates die Beziehung der einzelnen Idee zu den vielen sinnlichen Objekten mit der Beziehung des Tageslichtes zu den verschiedenen Ortschaften vergleicht⁵: wie das Tageslicht an

³ Diese und andere ähnliche Stellen des vierten Buches des Parmenideskommentars gehen auf Platon *Parm.* 131 b 3–6 zurück; auf diese platonische Stelle beruft sich Proklos ausdrücklich (s. u. Anm. 6).

⁴ Über den Siegeldruck vgl. z. B. Orph. *Hymn.* 34,26; Platon *Theaet.* 192 a 4,6; Ar. *Didym.* bei Euseb. *Praep. ev.* XI 23,4 (52,3) und bei Alkin. *Did.* 167,4–5 Whittaker (= Diels, *Dox. Gr.* 447 a 9–10, b 8–9); SVF I 484 (108,23,31); II 55 (22,25); Philon *Quod Det. Pot. ins. sol.* 76 (I 275,27–28). Die Bezeichnung des Logos als σφραγὶς bei Bas. *Hom.* 15 (PG 31, 468 B 7) geht wahrscheinlich auf *Hebr.* 1:3 und Philon *Opif. M.* 25 (I 8,2) zurück (über diese philonische Stelle s. auch u. Anm. 33). Vgl. auch den Abschnitt "Der Logos als Gottessiegel in der Welt" in F. J. Dölgers noch immer wichtigem Buch: *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (= SGKA V,3–4), Paderborn 1911, 65–69. Die Gegenüberstellung des einzelnen Siegels und der vielen Abdrücke tritt bei Areios Didymos und Philon besonders deutlich hervor.

⁵ E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford 1963, 251.

vielen Orten anwesend und gleichzeitig von sich selbst nicht getrennt ist, auf dieselbe Weise ist ein und dieselbe Idee in verschiedenen sinnlichen Dingen anwesend⁶. Dieser Stelle des platonischen *Parmenides* sollte man aber drei weitere Stellen desselben Dialoges hinzufügen: das seiende Eine (d. h. das Eine der zweiten Hypothese) ist in allen Wesen, auch in den kleinsten, in seiner Ganzheit anwesend, und entfernt sich aus keinem von ihnen: ἐν ἅρα ὃν καὶ ταὐτόν . . . ὅλον ἅμα ἐνέσται (131b1–2), ἐν ὃν πολλαχοῦ ἅμα ὅλον ἐστί (144 c 8–d 1), οὐδενὸς ἀποστατεῖ τῶν ὄντων (144 b 2)⁷. Diesbezüglich muß hervorgehoben werden, daß dieses in allen Wesen anwesende Eine der zweiten Hypothese des *Parmenides* von den Neuplatonikern mit dem Maß (μέτρον) oder der Grenze (ὅρος, πέρας) identifiziert und mit der Emanation (πρόοδος) des ersten Prinzips in Verbindung gebracht wird⁸. Das erste Prinzip selbst, das absolut negative Eine der ersten Hypothese des *Parmenides*, bleibt dagegen über πέρας erhaben, indem es von nichts begrenzt ist⁹; und Gott ist μέτρον in bezug auf die

⁶ *Parm.* 131 b 3–6: [εἰ] ἡμέρα [εἴη] μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτόν εἴη; vgl. Prokl. *In Parm.* IV (100,13–16; 103,3–4). Auch Plotin VI 4,7 (145,39–42) hat diese platonische Stelle berücksichtigt.

⁷ Diese Stelle wird von den Neuplatonikern regelmäßig benutzt; vgl. z. B. Plotin III 6,6 (343,12); V 5,9 (352,22–23); VI 4,5 (142,5); VI 5,3 (163,20–21); VI 5,9 (170,39); Prokl. *Theol. plat.* I 3 (14,3); II 3 (23,18; 26,2–3); Damasc. *In Parm.* II 236 (74,1–2); Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* V 5 (183,15).

⁸ Plotin III 6,6 (343,17–18); V 1,7 (278,13–14,23); V 5,6 (347,6); VI 7,17 (234,14–23,26) über ὅρος und πέρας; I 8,2 (122,5) über μέτρον und πέρας; V 5,4 (344,13–14); VI 7,32 (254,23) über μέτρον; V 3,17 (330,8–9,11); V 5,4 (343,2–3); V 5,10 (354,3–4); V 6,3 (364,8–9); VI 9,1 (306,1–4) über das vom ersten Prinzip verschiedene Eine, an dem alle Wesen Anteil haben. Gleichermaßen bezieht sich das ἔν bei Prokl. *Theol. plat.* III 8 (31,14,18; 32,2–5) nicht auf das erste Prinzip, sondern auf das πέρας; vgl. auch *El. Theol.* 75 (72,2–3) über μέτρον; 89 (82,4) über ἔν und πέρας; 136 (120,27–28) über ἔν und μέτρον; *In Parm.* VI (102,17–18); *In Alc. pr.* 327,6–7 über πέρας und μέτρον; *In Parm.* VI (102,20–21) über πέρας, μέτρον und ὅρος; *In Parm.* I (34,12–13); *El. Theol.* I (2,2–3) über das Anteilhaben der Wesen an dem Einen. Die Definition des ersten Prinzips als μέτρον πάντων bei Plotin I 8,2 (122,5) und Prokl. *El. Theol.* 92 (82,32) geht auf die berühmte platonische Stelle *Ges.* IV 716 c 4 zurück; die Verbindung μέτρον — πέρας findet sich schon bei Platon *Phil.* 26 d 9. Daß πέρας zur πρόοδος gehört, sagen Plotin und Proklos ausdrücklich: VI 8,10 (286,7–8); *Theol. plat.* III 7 (30,10–11); III 8 (30,20); *In Parm.* VI (102,11–12).

⁹ Die platonischen Hauptstellen sind *Phil.* 30 c 4–5 und *Parm.* 137 d 4–8. Was den Neuplatonismus betrifft, vgl. Plotin V 5,10 (354,18–19); V 5,11 (356,3–4); VI 7,17 (235,15–16); Prokl. *In Parm.* VI (39,22–23; 45,9–10; 105,11–12,17–18,25–26; 106,7); VII (212,11). Die Lehre von der Erhabenheit des ersten Prinzips in bezug auf πέρας (und ἀπειρία) kann man auch bei Anaxagoras, Archelaos und den Neupythagoreern finden; vgl. S. Lilla, "La teologia negativa dal pensiero greco clas-

anderen Wesen, die zu seiner *πρόοδος* gehören, nicht aber in bezug auf sich selbst, da er jedes *πέρας* aus sich ausschließt¹⁰.

Gregors Idee der Anwesenheit der Tugend in allen Menschen, die an ihr Anteil haben wollen, kann diese neuplatonische Lehre der Anwesenheit Gottes als *μέτρον* (*ὄρος, πέρας*) in allen Wesen treu widerspiegeln, weil für ihn die Tugend eine Art *μέτρον* ist, dessen Hauptaufgabe darin besteht, die menschlichen Leidenschaften und Begierden zu mäßigen und zu disziplinieren. Diese schon in Platons *Staat* und im Peripatos vorhandene, von der mittleren Stoa besonders entwickelte und von Philon, dem mittleren Platonismus, dem Neuplatonismus und Klemens von Alexandrien geerbte Lehre ist auch in Gregors Homilien *Über die Seligpreisungen* spürbar, in denen sie keine sekundäre Rolle spielt¹¹. Um so enger erscheint die Verbindung zwischen der Allgegenwart der Tugend und der Allgegenwart Gottes als *μέτρον*, sobald man die gemeinsame Herkunft der Tugend und des *μέτρον* in Betracht zieht: die Tugend ist für Gregor nicht nur ein Ergebnis der menschlichen Bestrebungen, sie ist auch eine durch den Logos und den heiligen Geist an die Menschen übermittelte Gottesgabe¹², genau wie sich das *μέτρον*, das zur göttlichen *πρόοδος* gehört, auf alle Wesen aufprägt¹³. Übrigens sind für Porphyrios und Plotin auch die politischen Tugenden ein *μέτρον*¹⁴.

sico a quello patristico e bizantino", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 215 f, 243, 245, 247; 28 (1988) 235.

¹⁰ So wird die platonische Definition von Gott als *πάντων χρημάτων μέτρον* *Ges.* IV 716 c 4 (s. auch o. Anm. 8) von den Neuplatonikern interpretiert: Plotin V 5,4 (344,13–14): *μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον*; Prokl. *In Parm.* VI (93,19–94,7; 94,19–95,3; 105,18–22); VII (212,7–19); vgl. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 29–30 (1989–1990) 162 f. Zum Ausschluß des *πέρας* aus dem ersten Einen s. o. Anm. 9.

¹¹ S. u. Kap. V und VII.

¹² Es ist nicht nötig, hier all die zahlreichen Gregorstellen zu sammeln, die diese Lehre belegen; es sei nur auf *Inst. Christ.* 46,25–47,11 verwiesen, wo der Synergismus zwischen der vom Heiligen Geist bewirkten göttlichen Gnade und der menschlichen Willensanpassung besonders hervorgehoben wird. In *Beat.* III (100,22–23) macht Gregor auf die Heilswirkung des Logos aufmerksam. Weitere wichtige Stellen kann man in W. Völkers Buch finden: *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955 (vgl. bes. den Abschnitt "Willensfreiheit und Synergismus" S. 74–80); vgl. auch A. M. Ritter, "Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift 'Über das Leben des Mose'", *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972. Herausgegeben von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, bes. den Abschnitt "Die χάρις des Hl. Geistes" 219–220.

¹³ S. o. Anm. 7, 8, 10.

¹⁴ Plotin I 2,2 (65,13–19); Porphyr. *Sent.* 32 (23,4; 25,6–7; 29,12–30,1; 30,6–7).

Nicht nur in der Tugendlehre, auch in der Trinitätslehre verwendet Gregor die Idee der Anwesenheit ein und derselben Realität in verschiedenen Personen. Ein und dieselbe göttliche Substanz (d. h. ein und dieselbe Gottheit) ist in den drei Personen der Trinität anwesend:

- τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογοῦντας μίαν ἀγαθότητα, μίαν δύναμιν καὶ μίαν θεότητα λέγειν ἡμᾶς (*Trin.* 5,17–19);
- μίαν οὐσίαν¹⁵ ὁμολογοῦντες τῆς ἀγίας τριάδος (*Ex comm. not.* 19,3–4);
- ἡ αὐτὴ ἐστὶν οὐσία, ἧς ἐστὶ τὰ πρόσωπα (*ebd.* 19,15)¹⁶.

Es mag interessant sein, dem kurzen von E. R. Dodds entworfenen Abriß der Geschichte der Idee der Allgegenwart Gottes einige Nachträge anzufügen. Dodds macht auf Poseidonios, Philon, die ps.-aristotelische Schrift *De Mundo*, Seneca, das *Corpus Hermeticum*, Athanasios, Augustinus, Eriugena und Psellos aufmerksam¹⁷. Man könnte aber weitere Autoren heranziehen: außer Gregor von Nyssa sind der Verfasser der *Weisheit Salomons*, Klemens von Alexandrien, Basilius der Große, Ps.-Dionysius Areopagita und Johannes Philoponos erwähnenswert.

Ein wichtiges Glied in der Kette, die Platon mit dem Neuplatonismus verbindet, repräsentiert die *Weisheit Salomons* 7:27: μία δὲ οὐσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ πάντα καινίζει (wo die μία δὲ οὐσα Plotins und Gregors μία οὐσία vorwegnimmt)¹⁸; 11:20: πάντα μέτρον καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας (eine Stelle, die an ähnliche platonische Stellen erinnert)¹⁹. Zu beachten ist: μέτρον erscheint hier als eine Gabe der göttlichen Weisheit, die nicht nur transzendent, son-

¹⁵ Gregors μία οὐσίαν muß mit Plotins οὐσία μία IV 9,5 (257,4) und μία φύσις VI 2,4 (61,31) in Verbindung gebracht werden; vgl. dazu bes. S. Lilla, "The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity", *Studies in Plato and Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, ed. M. Joyal, Aldershot 1997, 159 f. (mit Anm. 125).

¹⁶ Hier spielt natürlich auch die aristotelische Lehre von der πρώτη — δεύτερα οὐσία eine wichtige Rolle: vgl. Aristot. *Cat.* 2 a 11–17, 2 b 29–30. Zur Verbreitung der Formel μία οὐσία (oder μία φύσις) — τρεῖς ὑποστάσεις vgl. Lilla, *Neoplatonic Hypostases* Anm. 124.

¹⁷ Dodds, *Proclus* 251 (s. auch o. Anm. 11).

¹⁸ Zu dieser Stelle vgl. S. Lilla, "La Sapienza di Salomone fra Stoicismo e Neoplatonismo", *Lecture cristiane dei Libri sapienziali* (= SEAug 37), Rom 1992, 514. Dort habe ich leider nur auf die neuplatonische Lehre von der μονή und πρόοδος, nicht aber auf den Ausdruck μία δὲ οὐσα aufmerksam gemacht.

¹⁹ Platon *Ges.* V 746 e 1–2 μέτρα . . . σταθμά; VI 757 b 4–5 μέτρον . . . σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ; VIII 848 c 4 μέτροις τε καὶ ἀριθμῷ. Zu dieser Stelle der Weisheit vgl. Lilla, *La Sapienza di Salomone* 510; ich bedauere es sehr, auf diese platonischen Stellen nicht hingewiesen zu haben.

dern auch immanent, d. h. überall anwesend ist²⁰, und die auch einen "heiligen Geist" in sich enthält²¹. Die starke Analogie zu Gregors Lehre von der Tugend als μέτρον und göttliche Gabe, die durch den Logos und den Heiligen Geist vermittelt wird²², und mit der neuplatonischen Lehre vom μέτρον — πέρας, das als πρόοδος jedes Wesen erreicht, ist unleugbar²³. Daß der Verfasser der *Weisheit Salomons* an manchen Punkten als ein Vorläufer des Neuplatonismus betrachtet werden muß, scheint nunmehr außer Zweifel zu stehen²⁴. Klemens' Stelle *Strom.* II 5,4 (II 115,22–23) πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν . . . ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ἥ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται (d. h. Gott) sollte mit Philon, *Post. C.* 14 (II 4,3–5) ἔξω . . . ὦν . . . πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ· διὰ γὰρ δυνάμεως ἄχρι περάτων, und *Conf. Ling.* 137 (II 255,3–5) τούτου δυνάμις . . . ἐγκεκόλπισται δὲ τὰ ὅλα verglichen werden²⁵; an diesen Stellen nimmt die Idee der Allgegenwart Gottes eine starke stoische Färbung an²⁶.

Ebenso sagt Basilius der Große, der Heilige Geist sei überall anwesend: πάρεστι πανταχοῦ . . . καὶ ἐν πᾶσιν ὁμοίως εἶναι (*Spir.* 10,46–48); πανταχοῦ ὢν (*Spir. S.* IX 22 [SC 17 bis, 324,26]). Er teile sich in die ganze Schöpfung auf und leide keine Verminderung durch seine Anwesenheit in denjenigen, die an ihm Anteil haben (*Hom.* 15 [PG 31, 469 B 3–5]): τοῦτο εἰς πᾶσαν κτίσιν μεριζόμενον καὶ ἄλλως ὑπ' ἄλλου μετεχόμενον²⁷ οὐδὲν ἐλαττοῦται παρὰ τῶν μετεχόντων. Daß *Spir.*

²⁰ Ebd. 506 f.

²¹ *Sap.* 7:22. Zu dieser Stelle und ihr stoisches Gepräge vgl. ebd. 506 f.

²² S. o. Anm. 12.

²³ S. o. Anm. 7, 8, 10.

²⁴ Lilla, *La Sapienza di Salomone* 505–522.

²⁵ Zu dieser Übereinstimmung zwischen Klemens' Stelle und der zweiten platonischen Stelle vgl. den Quellenapparat von Stählin-Früchtel, *Clemens Alexandrinus II, Stromata* Buch I–VI (= GCS), Berlin 1960, 115 und S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 211.

²⁶ Lilla, *La Sapienza di Salomone* 509; ders., *Clement of Alexandria* 210 f, wo auch auf die Anwesenheit dieser ursprünglich wohl stoischen Lehre in der platonischen Tradition aufmerksam gemacht wird.

²⁷ Diesen Worten liegt die Lehre von der Übermittlung der göttlichen Gaben an die verschiedenen Wesen gemäß ihrer hierarchischen Stufe und ihrer Fähigkeit, sie zu empfangen, zugrunde — eine Idee, die sich in der Stoa, bei Paulus, in der platonischen Tradition und bei einigen kirchlichen Autoren findet; hier seien nur erwähnt: SVF III 266; *Röm* 12:6; Plotin III 3,5 (304,2–3); VI 4,11 (151,3–4); Bas. *Spir. S.* IX 22 (SC 17 bis, 326,31.39–40), Greg. Nyss. *In Cantic. Cantic.* I (33,13–14); Greg. Naz. *Or.* 28,4 (SC 250, 108,18); 31 (SC 250, 172,22); Prokl. *In Alc. pr.* 2,5–8; 122,17–123,5; *El. Theol.* 122 (108,12); 136 (120,26); 140 (124,12–13); Ps.-Dionys. *Areop. Cael. Hier.* XIII 3 (44,20–21); *Div. Nom.* I 1 (109,3). Die technischen Ausdrücke

10,46–48 und *Spir. S. IX* 22 (324,26) auf die oben zitierten plotinischen Stellen zurückzuführen sind (s. bes. V 1,2 [264,37] *πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ*), versteht sich von selbst; nach den Untersuchungen von Henry und Dehnhard braucht man diese wohlbekannte Tatsache nicht mehr zu betonen²⁸. Was die dritte basilianische Stelle betrifft, so fällt die enge Korrespondenz mit der Gregorstelle gleich ins Auge:

Gregor	Basilius
εἰς πάντας . . . διαμερίζεσθαι . . . μὴ ἐλαττουμένην ἐν τοῖς συμμετέχουσιν	εἰς πᾶσαν κτίσιν μεριζόμενον . . . οὐδὲν ἐλλαιτοῦται παρὰ τῶν μετεχόντων

Der tiefere Zusammenhang zwischen beiden Stellen ist noch besser zu begreifen, wenn man die schon erwähnte Tugendlehre Gregors berücksichtigt: die Tugend ist eine durch den Heiligen Geist übermittelte göttliche Gabe²⁹. Übrigens hebt auch Gregor, genau wie sein Bruder Basilius, die Allgegenwart des Heiligen Geistes hervor: *πανταχοῦ ὃν καὶ ἐκάστῳ παρόν* (*Adv. Maced.* 108,24).

Völlig in Einklang mit den Neuplatonikern steht Ps.-Dionysius Areopagita, wenn er behauptet, Gott sei nirgendwo und gleichzeitig überall in seiner Ganzheit anwesend:

- τὴν ἀπανταχῇ παροῦσαν καὶ οὐδαμῇ δύναμιν (*Div. Nom.* III [139,14])³⁰;
- παρὼν τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ <ὦν> [καὶ] κατὰ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ [καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ] πᾶν (V 10 [189,10–11])³¹; IX 2 (209,10) (vgl. Gregors *πᾶσαν ἐκάστῳ παρεῖναι*).

sind ἀναλογία, ἀναλόγως, ἄξια, τάξις, ἐπιτηδειότης. Vgl. dazu bes. Dodds, *Proclus* 273 f; R. Roques, *L'univers dionysien* (= Theol[P] 29), Paris 1954, 60–66, 96 Anm. 4, 110, 118; W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 47 f, 126–128, 167, 177 f.

²⁸ P. Henry, *Études plotiniennes I: Les états du texte de Plotin* (= ML.P 20), Paris-Brüssel 1938, 191; H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De spiritu sancto* (= PTS 3), Berlin 1964, 10 f (Gegenüberstellung von *Spir.* und *Enn.* V 1,2); vgl. auch S. Lilla, "L'orient greco: dai Cappadoci allo pseudo Dionigi l'Areopagita", *Storia della Teologia* I, a cura di E. dal Covolo, Rom 1995, 281,7.

²⁹ S. o. Anm. 18.

³⁰ Vgl. Platon *Parm.* 145 e 5 (zweite Hypothese); 138 a 2 (erste Hypothese); Philon *Conf. Ling.* 136 (II 254,23–24); 138 (II 255,6–7); *Corp. Herm.* XI 6 (149,17–18); Plotin III 9,4 (415,6–7); V 5,9 (352,23); VI 8,18 (296,1–2.4–5); Porphy. *Sent.* 31 (21,9,11); Prokl. *El. Theol.* 98 (86,27).

³¹ Κατὰ ἓν bezieht sich natürlich auf das ἓν der zweiten Hypothese des Parmenides, das μέτρον-πέρας (s. o. Anm. 8). Zu πᾶν vgl. einige der oben zitierten plotinischen und proklischen Stellen, sowie Platon *Parm.* 144 d 1. Zum Text vgl. S. Lilla,

An seiner Ganzheit haben alle Wesen teil:

- τὸ πᾶσαν αὐτὴν [ὅλην] ὑφ' ἐκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι (*Div. Nom.* II 5 [129,4–5])³².

In diesem Zusammenhang verwendet er das proklische Bild des Siegels:

- τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος³³ [καὶ] ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταύτης οὔσης (*Div. Nom.* II 5 [129,8–9]);
— πᾶσαν γὰρ ἑαυτὴν ἐκείνη (d. h. das Siegel) καὶ ταύτην [καὶ] ἐκάστῳ ἐπιδίδωσιν (II 6 [129,13–14])³⁴.

Dieselbe Ansicht liegt der allegorischen Interpretation einer kirchlichen Zeremonie zugrunde: der einzelne Bischof, der sich vom Altar mehreren Priestern nähert, um ihnen seine eigene geheime Lehre mitzuteilen, und dann wieder zum Altar zurücktritt, symbolisiert nicht nur das metaphysische neuplatonische Gesetz der *μονή* — *πρόοδος* — *ἐπιστροφή*, sondern auch die Vervielfältigung der Einheit der oberen esoterischen Weisheit in der heiligen Vielheit der allegorischen Symbole sowie die Wiedergewinnung der ursprünglichen Einheit, die keinerlei Verminderung leidet³⁵. Am Ende des zweiten Kapitels von *De divinis nominibus* wird diese Lehre umfassend entwickelt: "indem sie (d. h. die Gottheit) allen Wesen die Beteiligung an allem Guten gönnt und ausgießt, teilt und vervielfältigt sie sich, und bleibt trotzdem eine, ohne ihre Einheit zu verlassen. Da Gott überwesentlich ein Seiendes ist, den Wesen das Dasein schenkt und alle Wesen hervorbringt, sagt man, daß er sich trotz seiner Einheit bei der Hervorbringung der Vielheit der Wesen aus sich vervielfältigt. Trotzdem bleibt er aber einer bei dieser Vervielfachung, einheitlich bei dieser Emanation, vollständig bei dieser Zerteilung, indem er bei seiner von der Einheit charakterisierten Hervorbringung aller Wesen und seiner unerschöpflichen Ergießung seiner unverminderten Schenkungen überwesentlich über alle Wesen erhaben ist. Da er einer ist und auf

"Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello ps. Dionigi l'Areopagita", *ASNSP.L* III 10,1 (1980) 167, Nr. 245, wo ich aber auch *πάν* getilgt und «ὅν» nach *αὐτὸ* hinzugefügt habe. Jetzt habe ich meine Meinung modifiziert.

³² Die Tilgung von *ὅλην* ist meine eigene; vgl. ebd. 135,44.

³³ Dieser Ausdruck geht auf Philon zurück: *Opif. M.* 25 (I 8,2).

³⁴ Zur Tilgung von *καὶ* an beiden Stellen vgl. Lilla, *Osservazioni sul testo* 135,46.48.

³⁵ *Eccl. Hier.* III 3 (82,13–83,10). Zum Mangel an Verminderung s. ausführlicher unten, Abschnitt B.

jeden Teil und auf jedes Ganze, auf jeden einzelnen und auf jede Vielfalt die Einheit überträgt, ist er überwiegend einer auf dieselbe Weise . . .”³⁶.

Denselben Gedankengang kann man in dem umfangreichen, im *Liber de haeresibus* des Johannes von Damaskus erhaltenen Bruchstück des *Arbiter* des Johannes Philoponos feststellen³⁷. Gerade am Anfang dieses Bruchstückes macht Philoponos auf die Vervielfachung einer einzigen Natur (oder Idee) in verschiedenen Objekten aufmerksam. Die menschliche Natur bleibe eine, aber gleichzeitig vervielfältige sie sich in den vielen Menschen. Der Plan eines Schiffes sei wohl einer im Geist des Schiffbauers, werde aber auch eine Vielheit, wenn er sich in vielen Schiffen verwirkliche. Eine einzige Lehre eines Lehrers sei nicht mehr eine solche, wenn sie auf die Schüler übertragen werde und jeden von ihnen erreiche; und der Ringstempel, der in sich selbst einer sei, erscheine trotzdem in vielen Geprägten in seiner Ganzheit, wenn er vielfach aufgedrückt werde³⁸. Wie gesagt, finden sich die beiden letzten Beispiele auch in Ps.-Dionysius Areopagita³⁹.

B. DIE UNVERMINDETE TUGEND

Die Tugend ist nicht nur in jedem, der an ihr Anteil hat, in ihrer Ganzheit anwesend, sie erleidet auch durch dieses Anteilhaben keinerlei Verminderung. Auch hier klingt eine grundlegende neuplatonische Lehre deutlich nach, die sowohl das erste Prinzip selbst als auch die unteren Realitäten betrifft. Trotz der fortdauernden Ausgießung ihrer grenzenlosen Energie⁴⁰ werden das Eine-Gute (τὸ ἓν,

³⁶ *Div. Nom.* II 11 (135,14–136,9). Mein Text weicht aber an einigen Punkten von Suchlas Text ab; vgl. Lilla, *Osservazioni sul testo* 139, Nr. 66–67.

³⁷ B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* IV (= PTS 22), Berlin-New York 1981, 50–55.

³⁸ Ebd. 50,5–51,8.

³⁹ *Eccles. Hier.* III 3 (83,4–10); *Div. Nom.* II 5 (129,8–9); II 6 (129,13–14).

⁴⁰ Das Bild der Ausgießung wird gewöhnlich durch ἀπορρεῖν, ἀπορροή, ἀπόρροια, ἐκρεῖν, ρεῖν, ὑπερρεῖν, ἐκχεῖν, προχεῖν, χεῖν, χύσις ausgedrückt: vgl. z. B. Plotin II 2,2 (269,17) ἀπορρέον; Prokl. *El. Theol.* 152 (134,22) ἀπορρέουσα; Plotin VI 7,22 (240,8) ἀπορροήν; III 4,3 (313,25) ἀπόρροισιν (vgl. dazu auch R. E. Witt, “The Hellenism of Clement of Alexandria”, *CQ* 25 [1931] 201 Anm. 9); V 1,3 (266,11) ἐκρέουσιν; V 1,6 (272,7) ἐξερρύη; III 2,2 (269,17) ῥυεῖς; V 5,5 (347,23) ῥυέντα; V 2,1 (290,8) ὑπερερρύη (vgl. dazu Lilla, *La Sapienza di Salomone* 512); VI 8,18 (300,20) ἐκχυθέν; VI 9,9 (322,3) ἐκχεομένων; V 2,1 (292,14.16) προχέας, προέχες; III 5,9 (331,2) κεχυμένος; Porphyry. *Sent.* 40 (48,11) χεόμενον; Plotin VI 6,1 (177,6)

τὸ ἀγαθόν), die begriffliche Welt (τὸ νοητόν, κόσμος νοητός), die erzeugenden Prinzipien (τὰ παράγοντα) und die göttlichen Gaben (δωρεαί) nicht schwächer, sondern bleiben unerschöpflich⁴¹ (daß die Tugend bei Gregor ebenfalls als göttliche Gabe betrachtet werden muß, ist oben betont worden)⁴². Gregors Worte μὴ ἐλαττωμένην ἐν τοῖς συμμετέχουσιν (79,18–19) finden in einigen neuplatonischen Stellen ihre Erklärung:

- δύναμιν . . . οὐκ ἐλαττωμένην οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ’ αὐτῆς οὖσαν (wo ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ’ αὐτῆς die durch die göttliche Macht erzeugten Wesen andeutet) (Plotin *Enn.* VI 9,5 [315,36–38]);
- ἐκείνου οὐκ ἐλαττωμένου (d. h. die begriffliche Welt) (III 4,3 [313,26–27]);
- οὐδαμῇ ἐλλείπουσαν (d. h. die Macht des Seienden) (VI 5,12 [175,8–9]);
- οὐδαμῇ μὲν ἐλλείπουσαν (d. h. die Macht des Seienden) (Porphyr. *Sent.* 40 [48,1]);
- οὔτε ἐλαττούμενον (d. h. das erzeugende Prinzip) (Prokl. *El. Theol.* 27 [32,2]);
- οὐκ ἐλαττοῦνται ταῖς μετοχαῖς (d. h. die göttlichen Gaben) (Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IX 2 [208,14–15])⁴³.

Gleichartige im Neuplatonismus übliche Ausdrücke, die diese Idee wachrufen, sind: ἀδιάλειπτος, ἀένναος, ἀκάματος, ἀμείωτος, ἀνέκλειπτος, ἀνελάττωτος, ἄπαυστος, ἄσβεστος, ἄτρυτος⁴⁴. Man sollte sich dabei

χύσει; s. auch Platon *Phaedr.* 250 c 3 ἀπορροήν; *Sap* 7:25 ἀπόρροια; Klem. *Protr.* 68,2 (52,4); *Strom.* V 88,2 (384,17); *Hypotyp.* fr. 23 (202,1) ἀπόρροια; Orig. *Princ.* II 1,1 (107,5) ἀπορρεόντων; Athan. *Decc. Nic. Syn.* 25 (460 C 6–7) ἀπόρροια (über den Sohn); *Sent. Dionys.* (513 I 32) ἀπόρροια νοῦ λόγος (Zitat aus Dionysius von Alexandrien; vgl. Plotin III 2,2 [269,17] ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυεῖς. τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος); Greg. Naz. *Or.* 30,13 (SC 250, 254,27–28) ἀπόρροια; 32,15 (SC 318, 116,2); 40,5 (SC 358, 204,11) ἀπορροή. Zur grenzenlosen Energie vgl. z. B. Plotin VI 5,12 (175,7); Prokl. *In Tim.* I 453,17.19 und Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 28 (1988) 233 f; 29–30 (1989–1990) 171 f.

⁴¹ Vgl. dazu ebd. 224 f, 268 f; 29–30 (1989–1990) 166.

⁴² S. o. Anm. 12.

⁴³ Diese dionysische Stelle sollte nicht nur mit Plotin VI 9,5 (315,36–38) und Gregors *Beat.* I (79,18–19) verglichen werden, sondern auch mit Prokl. *El. Theol.* 98 (88,17–18): οὔτε . . . στενοχωρεῖται ταῖς τῶν πλειόνων μεθέξει (wo στενοχωρεῖται und μεθέξει den gleichbedeutenden ἐλαττοῦνται und μετοχαῖς des Dionysios entsprechen).

⁴⁴ Vgl. z. B. Porphyr. *Sent.* 40 (48,11.12) ἀδιάλειπτος; Plotin VI 4,5 (142,5) ἀένναος; VI 5,12 (175,7) ἀένναος; Porphyr. *Sent.* 40 (47,9) ἀένναος; Prokl. *El. Theol.*

immer daran erinnern, daß das neuplatonische erste Prinzip regelmäßig als eine Quelle (πηγή) vorgestellt wird⁴⁵, ein Ausdruck, den auch Platon, Philon, Origenes, die kappadokischen Väter und Ps.-Dionysius Areopagita in bezug auf die Gottheit verwenden⁴⁶.

R. E. Witt und E. R. Dodds, die auf diese Lehre besonders achten⁴⁷, bezeichnen sie als "undiminished giving"⁴⁸. Mit Recht meint Dodds, sie sei in einem Numeniusfragment angedeutet, in dem hervorgehoben wird, daß die Übermittlung der göttlichen Gaben an die sinnliche Welt in keiner Weise die übersinnliche Welt schädige, aus der sie herrühren⁴⁹. Wie im Fall der Lehre von der Allgegenwart

152 (134,22) ἀεννάους; *In Tim.* I (453,18) ἀέναν; Plotin VI 5,12 (175,8); Porphyry. *Sent.* 40 (47,10) ἀκάματον; Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IX 2 (208,13) ἀμείωτος; IX 4 (209,14) ἀμείωτον; Prokl. *El. Theol.* 84 (78,6); 86 (78,23); 87 (80,4) ἀνέκλειπτον; *Theol. plat.* III 12 (45,34) ἀνέκλειπτος; Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* XIII 1 (227,1) ἀνεκλείπτοις; Prokl. *El. Theol.* 26 (30,22) ἀνελάττωτον; 27 (32,7); 86 (78,23–24) ἀνελάττωτον; Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* XIII 1 (227,4) ἀνελάττωτον; Plotin III 7,13 (371,13); IV 7,13 (220,20) ἀπαύστον; Prokl. *In Tim.* II 288,11; 289,2 ἀπαύστωτος; Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IX 5 (210,9); XIII 1 (227,3) ἀπαυστον; Prokl. *El. Theol.* 63 (68,11) ἄσβεστον (vgl. Plotin VI 7,36 [260,24] οὐτι σβέσασα αὐτῆς); Ps.-Dionys. Areop. *Cael. Hier.* VII 1 (27,19) ἄσβεστον; Plotin VI 5,12 (175,8); Porphyry. *Sent.* 40 (47,10) ἄτρυτον; Prokl. *In Tim.* III 128,3 ἄτρυτον.

⁴⁵ Plotin III 8,10 (408,5; 409,27); VI 9,9 (322,1–2); Porphyry. *Sent.* 44 (58,20); Prokl. *In Alc. pr.* 2,1 (249,14); *Theol. plat.* II 8 (48,13); II 8 (56,26); *In Parm.* VI (86,8); vgl. dazu Lilla, *Neoplatonic Hypostases* 143 Anm. 57, 188 Anm. 286. Zum Einen-Guten als πηγή bei Plotin vgl. bes. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964 = 1967, 339–341, 345, der πηγή mit ἀρχή, ρίζα, σπέρμα und δύναμις in Verbindung bringt und diese Bilder auf die alte Akademie des Speusippos zurückführt.

⁴⁶ Platon *Phaedr.* 245 c 9 (auf diese Stelle weist Porphyrios bei Macrob. *Comm. in Somn. Scip.* II 16,23 [50,3–4 Willis] hin); Philon *Plant.* 121 (II 157,13); *Somn.* II 242 (III 297,15); *Spec. Leg.* I 277 (V 67,7); Orig. *Princ.* I 3,7 (60,2); II 2,1 (111,30); Athan. *Sent. Dionys.* (513 A 15), Zitat aus Dionysius von Alexandrien; Bas. *Hom.* 15,2 (PG 31, 465 C 13); 24,4 (609 B 5) — bemerkenswert ist hier die plotinische Verbindung ρίζα — πηγή, s. o. Anm. 45 — Greg. Nyss. *Ad Abl.* 50,15; Greg. Naz. *Or.* 20,7 (SC 270, 72,10); Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* II 4 (28,11); *Eccl. Hier.* I 3 (66,6).

⁴⁷ Witt, *Plotinus and Posidonius* 205–207; Dodds, *Proclus* 213 f; ders., "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus," *JRS* 50 (1960) 3: "The overspill of a single reservoir of force, a reservoir which is . . . not a cistern but a fountain"; ders., "Numenius and Ammonius", *Les sources de Plotin* (= EnAC 5), Genf 1960, 23 f.

⁴⁸ Witt, "Plotinus and Posidonius", 206 f; Dodds, "Numenius and Ammonius", 23.

⁴⁹ Numen. Fr. 14 des Places (55,6–56,8): τὰ δὲ θεῖα ἐστὶν οἷα μεταδοθέντα ἐνθὲν δ' ἐκεῖθι γεγεννημένα ἔνθεν τε οὐκ ἀπελήλυθε κάκειθι γενόμενα τὸν μὲν ὤνησε τὸν δ' οὐκ ἔβλαψε (wo ἔνθεν — ἐκεῖθι auf die übersinnliche bzw. sinnliche Welt anspielen); genau denselben Gedankengang kann man bei Plotin VI 9,9 (322,3) bemerken: οὐκ ἐκχομένων ἀπ' αὐτοῦ, εἰτ' ἐκείνιν ἐλαττούντων.

Gottes, sammelt er auch für diese Lehre eine Menge Parallelen, die eine gute Vorstellung ihrer Verbreitung geben⁵⁰. Man könnte aber auch frühere Beispiele angeben. Selbst wenn man Parmenides' Bezeichnung vom Sein als ἄπανστος beiseite läßt⁵¹, kann man besonders auf das oben erwähnte Adjektiv ἀένναος hinweisen, das sich nicht nur im Neuplatonismus⁵², sondern auch bei Platon⁵³, bei Philon⁵⁴, im *Corpus Hermeticum*⁵⁵ und bei Numenius' Zeitgenossen Maximus von Tyros findet⁵⁶. In *Sap* 7:12 wird die göttliche Weisheit als "unerschöpflicher Schatz" bezeichnet (hier drückt das Adjektiv ἀνεκλιπής die Idee der göttlichen Unerschöpflichkeit besser aus als die von Witt und Dodds angeführte, ebenfalls oben zitierte Stelle 7:27 μία δὲ οὐσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ πάντα καινίζει)⁵⁷. Außerdem charakterisiert sich Aristoteles' erstes Prinzip durch eine ewige Tätigkeit⁵⁸; es übertrage eine fortdauernde Bewegung auf das Weltall, die überhaupt keine Zeitgrenze kenne⁵⁹. Obwohl diese ewige Tätigkeit sich nicht auf die Übermittlung der göttlichen Gaben, sondern nur auf den noetischen Akt der göttlichen Intelligenz und auf die Bewegung des Weltalls bezieht, so kann man die Idee der Unerschöpflichkeit der Macht der obersten Realität auch bei ihm feststellen. Witt und Dodds haben wohl auf jeden Fall recht, wenn sie meinen, diese Idee würde auch von der mittleren Stoa und insbesondere von Poseidonios geteilt⁶⁰.

⁵⁰ Dodds, *Proclus* 214; vgl. auch Witt, *Plotinus and Posidonius* 206.

⁵¹ Fr. B 8 Diels (I 236,27), wo ἄπανστος ein Synonym von ἀτέλεστος, ἀτελεύτητον, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον, ἄφθαρτον ist — Adjektive, die in der negativen Theologie regelmäßig zusammen mit ἀναρχον oder ἀγέννητον vorkommen (vgl. dazu z. B. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 [1982–1987] 215 f, 225 f, 230, 260). Im *Corp. Herm.* XVI 19 (238,4) spielt ἄπανστος deutlich auf die Idee der Unerschöpflichkeit an, die auch in Philons Satz. *Leg. Alleg.* I 5 (I 62,16–17) παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός vorhanden ist (vgl. Witt, *Plotinus and Posidonius* 206; Dodds, *Proclus* 214).

⁵² S. o. Anm. 44.

⁵³ *Ges.* XII 966 e 2: ἀένναον οὐσίαν.

⁵⁴ *Plant.* 121 (II 157,13); *Spec. Leg.* I 277 (V 67,7).

⁵⁵ *Corp. Herm.* XVIII 14 (254,8); in *Corp. Herm.* XVIII 3 (249,12) ist wohl auch ἀκάματον zu beachten.

⁵⁶ *Or.* XI 11 (143,7): ἐκ πηγῆς ἀενάου, ein Ausdruck, der sich auch in den oben zitierten Stellen Philons findet (s. o. Anm. 54).

⁵⁷ Witt, *Plotinus and Posidonius* 206 und Dodds, *Proclus* 214. Zu *Sap* 7:10 vgl. Lilla, *La Sapienza di Salomone* 515.

⁵⁸ *Met.* A 1072^a 25 αἰδίων ... ἐνέργεια.

⁵⁹ *Met.* A 1073^a 7 κινεῖ ... τὸν ἄπειρον χρόνον.

⁶⁰ Witt, *Plotinus and Posidonius* 207; Dodds, *Proclus* 214; ders., *Numenius and Ammonius* 23.

Hier tritt auch die enge Verbindung zwischen Gregors Tugendlehre und seiner Lehre vom Heiligen Geist, dem Überträger der Tugend, klar in Erscheinung. Denn bei seiner Ausgießung auf die überkosmischen Mächte werde der Heilige Geist nicht schwächer und bleibe immer vollständig: ἐν ταῖς ὑπερκοσμίαις δυνάμεσιν ἐκχεόμενον πάντα πληροῦν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐκάστου καὶ αὐτὸ πλήρες μένον⁶¹ (*Adv. Maced.* 108,25–27). Darin stimmt Gregor mit Basilius vollkommen überein: bei der Übermittlung des Lebens trenne sich der Heilige Geist nicht vom Leben, einer seiner Haupteigenschaften, genau wie das Feuer nicht seine Hitze verliere, obwohl es die Hitze an die Wesen übermittle: καὶ ἦν προίεται δὲ ζωὴν . . . τὸ πνεῦμα οὐ χωρίζεται αὐτοῦ⁶² ἀλλ’ ὥσπερ πυρὸς τὸ μέν ἐστιν ἡ συνοῦσα θερμότης, τὸ δὲ ἦν παρέχει . . . οὕτω καὶ αὐτὸ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὴν ζωὴν (*Spir.* 10,67–70); und durch das Anteilhaben der Wesen an seinen Gaben werde er gar nicht vermindert: οὐδὲν ἐλαττοῦται παρὰ τῶν μετεχόντων⁶³ (*Hom.* 15 [PG 31, 469 B 4–5]). Es erübrigt sich fast, auf Basilius’ und Gregors Abhängigkeit von Plotin auch in diesem Punkt aufmerksam zu machen⁶⁴.

⁶¹ Zu πάντα πληροῦν vgl. Plotin III 9,4 (415,2–3). Plotins Intelligenz ist auch “voll”, weil sie alle Wesen in sich enthält: V 1,7 (279,39). Vgl. dazu Lilla, *Neoplatonic Hypostases* 189 Anm. 295.

⁶² Χωρίζεται αὐτοῦ entspricht genau Platons αὐτῆς χωρίς in *Parm.* 131 b 4. Αὐτοῦ bezieht sich natürlich auf πνεῦμα.

⁶³ Vgl. Plotin VI 9,5 (315,36–38); Greg. Nyss. *Beat.* I (79,18–19); Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* IX 2 (208,13–14). S. auch o. Anm. 43.

⁶⁴ Henry 194 und Dehnhard 10 f haben gezeigt, daß *Spir.* 10,67–70 der plotinischen Stelle V 1,3 (265,9–10) genau entspricht. Was die Stelle von *Hom.* 15 betrifft, s. o. Anm. 43 und 63. Zu Gregors Stelle *Adv. Maced.* 108,25–27 s. o. Anm. 61 und Plotin V 2,1 (292,16–18): wie das Eine bei der Ausgießung der Intelligenz unverändert bleibt, so bleibt die Intelligenz bei der Erzeugung der Seele unverändert.

KAPITEL II

GOTTESERKENNTNIS ALS ERKENNTNIS DES INNEREN "ICH"

A. DIE HAUPTSTELLEN DER HOMILIE VI IM ZUSAMMENHANG FRÜHERER UNTERSUCHUNGEN

[2] *Beat.* VI (GNO VII/II 142,15–22 = PG 44, 1269 C): “μακάριοι γάρ οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ [*Ps* 23:4], ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται” [*Mt* 5:8]). οὐ γάρ μοι δοκεῖ ὡς ἀντιπρόσωπόν τι θέαμα τὸν θεὸν προτιθέναι τῷ κεκαθαρμένῳ τὸν τῆς ψυχῆς ὀφθαλμόν¹, ἀλλὰ τοῦτο τάχα ἢ τοῦ ῥητοῦ μεγαλοφύῖα ἡμῖν ὑποτίθεται, ὃ καὶ πρὸς ἐτέρους γυμνότερον ὁ λόγος παρίστησιν, ἐντὸς ἡμῶν εἶναι τοῦ θεοῦ τὴν βασιλείαν εἰπὼν [*Lk* 17:21], ἵνα διδαχθῶμεν ὅτι ὁ πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν ἀποκαθάρας ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα.

“Selig sind nämlich, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen”². Es scheint mir nicht, daß dieser Satz Gott demjenigen, der das Auge seiner Seele gereinigt hat, als ein frontales Sehen darstellt; im Gegenteil bringt uns die Erhabenheit dieses Satzes auf einen Gedanken, den das Wort <des Herrn> anderen deutlicher vorführt, wenn er sagt, das Reich Gottes sei in uns³. Dadurch lernen wir, daß derjenige, der sein Herz von allen leidenschaftlichen Stimmungen gereinigt hat, das Abbild der göttlichen Natur in seiner eigenen Schönheit schaut.

¹ Dieser Ausdruck stammt aus Platon *Staat* VII 533 d 2; *Soph.* 254 a 10 und findet sich auch in anderen Schriften Gregors, wie *Perf.* 183,7–8; *Virg.* 292,11; *In Cantic.* *Cantic.* 4,4; *An. et res.* (PG 46, 28 A 14); *Mort.* 48, 2–3. Ähnliches bei Justinus Martyr *Dial.* 4,1 (11,4); *Corp. Herm.* V 2 (61,3); X 5 (115,10–11); Plotin V 5,7 (349,16); Greg. Nyss. *Virg.* 288,22–23; Hierokl. *In aur. carn.* 24,16 (101,26); Ps.-Dionys. *Areop. Cael. Hier.* I 2 (8,4). Dazu J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine. Introduction, Text and Commentary* (= PhP 1), Leiden 1971, 71; S. Lilla, “Note sulla Gerarchia celeste dello ps. Dionigi l'Areopagita”, *Aug.* 26 (1986) 526 und ders., *Introduzione al Medio-platonismo* (= SuPa 6), Rom 1992, 121.

² Deutsche Übersetzung von O. Karrer, *Neues Testament*, übersetzt und erklärt, München 1954, 34.

³ Karrer, *Neues Testament* 223 (am Anfang der Anm. 21).

[3] *Beat. VI* (GNO VII/II 143,4–8 = PG 44, 1269 D — 1272 A): τὸ γάρ σοι χωρητὸν τῆς τοῦ θεοῦ κατανοήσεως μέτρον ἐν σοὶ ἐστίν . . . τῶν γάρ τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθῶν ὁ θεὸς ἐνετύπωσε τῇ σῇ κατασκευῇ τὰ μιμήματα.

Das Maß der Gotteserkenntnis, das du aufnehmen kannst, ist in dir . . . denn Gott hat deiner Struktur die Abbilder der Güter seiner eigenen Natur aufgeprägt.

[4] *Beat. VI* (GNO VII/II 143,9–13 = PG 44, 1272 A): ἄλλ' ἡ κακία τῷ θεοειδεῖ χαρακτηρί περιχυθεῖσα ἄχρηστον ἐποίησέ σοι τὸ ἀγαθὸν ὑποκεκρυμμένον τοῖς αἰσχροῖς προκαλύμμασιν. εἰ οὖν ἀποκλύσεις πάλιν δι' ἐπιμελείας βίου τὸν ἐπιπρασθέντα τῇ καρδίᾳ σου ῥύπον, ἀναλάμψει σοι τὸ θεοειδὲς κάλλος.

Das Laster aber, das das gottähnliche Gepräge überflutet hat, hat in dir das Gute nutzlos gemacht, das unter den schlechten Schleiern verhüllt geblieben ist. Wenn du also den Schmutz, der sich auf deinem Herz angehäuft hat, durch deine eifrige Lebensführung wieder abwäschst, wird die gottähnliche Schönheit für dich glänzen.

[5] *Beat. VI* (GNO VII/II 143,16–23 = PG 44, 1272 A-B): οὕτως καὶ ὁ ἔνδον ἄνθρωπος [*Röm* 7:22, 2 *Kor* 4:16, *Eph* 3:16]⁴, ὃν καρδίαν ὀνομάζει ὁ κύριος [*I Petr* 3:4], ἐπειδὴν ἀποξύσεται τὸν ἰώδη ῥύπον τὸν διὰ τοῦ πονηροῦ εὐρώτους ἐπανθήσαντα τῇ μορφῇ, πάλιν ἀναλήψεται τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα καὶ ἀγαθὸς ἐσται. τὸ γὰρ ἀγαθὸν ὅμοιον ἀγαθὸν πάντως. οὐκοῦν ὁ ἑαυτὸν βλέπων ἐν ἑαυτῷ τὸ ποθοῦμενον⁵ βλέπει,

⁴ S. auch Platon *Staat* IX 589 a 7 — b 1 ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος; Plotin I 1,10 (58,7) ἀληθὴς ἄνθρωπος; I 1,10 (58,15) τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου; V 1,10 (284,10) οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἶσω ἄνθρωπον; Klem. *Paed.* III 1,5 (236,5) ὁ ἄνθρωπος ἐστίν ὁ ἔνδον (auf Platon *Staat*, Plotin I 1,10 und Klemens verweist J. F. Callahan in seinem Quellenapparat GNO VII/II 143). Eine eng verwandte Idee bei Platon *Alc. pr.* 130 c 3 μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν, 130 c 6 ψυχὴ ἐστίν ἄνθρωπος (s. darüber besonders P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard I*, Paris 1974, 14 f); von ihm ist offensichtlich Plotin abhängig: I 1,10 (58,1) εἰ ἡμεῖς ψυχὴ. Bei Ps.-Greg.Nyss. *Creat. hom.* I (GNO.S 12,12–13; 13,2,7; PG 44, 264 B 2–3,5–6) kann man den paulinischen und plotinischen Ausdruck τὸν ἔσω ἄνθρωπον wiederfinden (vgl. Courcelle 108 Anm. 44).

⁵ Zu ποθοῦμενον s. besonders Plotin III 5,2 (323,40,41) ποθομένου, ποθοῦμενον; s. auch Platon *Phaedr.* 251 e 2 ποθοῦσα; 255 d 8 ποθεῖ; Philon *Congr. Er. Gr.* 104 (III 93,12) ἐπόθει; *Somm.* I 71 (III 220,13) ποθοῦσα; Plotin V 1,6 (277,50); VI 7,33 (255,12) ποθεῖ. Synonyme von ποθοῦμενον sind die gewöhnlich auf Gott bezogenen Adjektive ἐπιθυμητόν (s. z. B. Aristot. *Met.* A 27; Greg. Nyss. *Virg.* 288,17), ἐφετόν (s. z. B. Aristot. *Phys.* A 192 a 17; Plotin I 6,7 [113,3]; Prokl. *El. Theol.* 13 [14,27]; *Theol. plat.* II 9 [58,13]; Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 10 [155,8]), ἐραστόν (Platon *Sympos.* 204 c 4; Prokl. *Theol. plat.* I 24 [108,8]; Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 10 [155,8]), ὀρεκτόν (Aristot. *Met.* A 1072 a 26; *An.* Γ 433a 28; Plotin VI 7,30 [251,36]; Prokl. *El. Theol.* 28 [32,32]).

καὶ οὕτω γίνεται μακάριος ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ [*Ps* 23:4, *Mt* 5:8], ὅτι πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον⁶.

Auf dieselbe Weise wird auch der innere Mensch, den der Herr Herz nennt, seine Ähnlichkeit mit seinem Urbild wiedergewinnen und wieder gut sein, nachdem er den rostigen Schmutz abgerieben hat, der an seiner Gestalt durch den argen Schimmel angewachsen ist. Denn was dem Guten ähnlich ist, ist auch ganz gut. Also, wer sich selbst anschaut, kann das Ersehnte in sich selbst anschauen, deshalb wird der "reinen Herzens" selig, weil er das Urbild in seinem Abbild anschaut, indem er seine eigene Reinheit anschaut.

[6] *Beat.* VI (GNO VII/II 143,28–144,4 = PG 44, 1272 B–C): ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνης ἐπαναδράμητε, ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε. καθαρότης γὰρ καὶ ἀπάθεια καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις ἡ θεότης ἐστίν [vgl. *Opif. Hom.* 5 (137 B 5–6)]. εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοί, ὁ θεὸς πάντως ἐστίν ἐν σοί.

Wenn ihr zu der Gnade des Abbildes zurückkehrt, die auf euch schon am Anfang übertragen wurde, dann habt ihr, was ihr sucht, in euch selbst. Denn die Gottheit ist Reinheit, Leidenschaftslosigkeit und Nichtbeteiligung an irgendwelchem Übel. Wenn also all dieses in dir ist, so ist Gott auch ganz in dir.

[7] *Beat.* VI (GNO VII/II 144,9–13 = PG 44, 1272 C): ἐν καθαρᾷ τῇ τῆς καρδίας αἰθρίᾳ τηλαυγῶς βλέπεις τὸ μακάριον θέαμα. τοῦτο δέ ἐστι τί; ἡ καθαρότης, ὁ ἀγιασμός, ἡ ἀπλότης, πάντα τὰ τοιαῦτα τὰ φωτοειδῇ τῆς θείας φύσεως ἀπανάσματα δι' ὧν ὁ θεὸς ὁράται.

In der reinen Heiterkeit deines Herzens bist du in der Lage, die selige Vision deutlich zu schauen. Was ist das? Die Reinheit, die Heiligung, die Einfachheit, alle leuchtenden Strahlen der göttlichen Natur von dieser Art, wodurch Gott geschaut wird.

Die diesen Stellen zugrunde liegenden Gedanken haben die Aufmerksamkeit mancher Gelehrter angezogen. In seiner 1894 erschienenen Dissertation berücksichtigte W. Meyer die Stellen 2, 3 und 6, an denen er eine wesentliche Übereinstimmung mit der neuplatonischen, vor allem plotinischen Lehre von "der unmittelbaren Erkenntnis

⁶ Der Satz ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον stammt aus Plotin V 3,6 (307,17–18) ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν. S. auch Greg. Nyss. *Adv. Apol.* 230,29–30; *In Cantic. Cantic.* III (91,3); *An. et res.* (PG 46, 89 C 11–12); *Mort.* 41,15 und Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* IV 4 (147,4). Auf *An. et res.* und *Mort.* verweist H. Langerbeck im Quellenapparat seiner *Ausgabe Gregorii Nysseni In Canticum Canticorum* (= GNO VI), Leiden 1960, 91.

Gottes in Wesenseinigung mit ihm" sah⁷. Kurz nachher wurde diese Interpretation von F. Diekamp in seinem Gregorbuch schroff abgelehnt⁸. In der sechsten Homilie *Über die Seligpreisungen* denke Gregor gar nicht an eine Gotteserkenntnis im Sinne der plotinischen Wesenseinigung mit ihm, er rede nur über eine indirekte Schau Gottes durch die Schau der in der reinen menschlichen Seele anwesenden Schönheit, in der sich der lichtvolle Glanz der göttlichen Schönheit treu widerspiegle⁹; die gleiche Ansicht erscheine auch in gewissen Abschnitten anderer Werke Gregors¹⁰. Gregor habe aber "die neuplatonische Anschauungsweise wohl nicht völlig überwunden", denn auch er, wie Plotin, habe "die Reinheit des Herzens nur als *condicio sine qua non*" für die Gotteserkenntnis betrachtet¹¹. Am Ende des Abschnitts "Die Gotteserkenntnis im Spiegel der reinen Seele"¹² kommt jedoch Diekamp zum Schluß, daß "trotz einiger Berührungspunkte ein prinzipieller und fundamentaler Gegensatz zwischen der Lehre Gregors und der Neuplatoniker" bestehe¹³.

In seinem noch immer wertvollen Buch über Plotin behandelt R. Arnou ein weiteres bedeutsames Motiv der plotinischen Philosophie, die Idee des Rückzugs der Seele in sich selbst, der mit ihrer Reinigung zusammenfällt und ihr eine Ahnung ihres Ursprungsortes gibt. Er zieht auch andere Zeugnisse heran, in denen der Parallelismus zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis hervortritt, wie Klemens' *Pädagogus*, die hermetischen Schriften, Athanasios, Augustin und Gregor von Nazianz¹⁴. Zwar erwähnt er Gregor von Nyssa in diesem Zusammen-

⁷ W. Meyer, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Patristik*, Halle 1894, 32–34 (bes. 32). Auf S. 33 zieht Meyer den Schluß: "Neuplatonismus und Christentum reichen sich hier zu innigem Bunde die Hand".

⁸ F. Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Erster Theil*, Münster 1896, 78: "muß dieses Urtheil Mayers sehr befremden . . . angeblich neuplatonische Denkweise Gregors"; 79 "... allein wer die Worte des Nysseners unbefangen betrachtet, wird dieser Auslegung nicht zustimmen können".

⁹ Ebd. 79 f. Über den göttlichen Glanz z. B. *Beat. VI* (144,12) ἀπαννύσματα; *In Cantic. Cantic. II* (68,9) τὸν ἐν σοὶ λάμποντα.

¹⁰ Diekamp 80–82. Diekamp gibt den Text von *In Cantic. Cantic. III* (824 A = 90,10–91,4), XV (1093 C = 439,3–440,10) und *An. et res.* (PG 46, 89 B 3 — C 13) in deutscher Übersetzung wieder.

¹¹ Diekamp 83.

¹² Ebd. 73–90.

¹³ Ebd. 90.

¹⁴ R. Arnou, *Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, 195–206, 290–294 (hier nach der Neuausgabe von 1967 zitiert).

menhang gar nicht; er zitiert aber seinen Satz aus *Beat.* VI ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾶ τὴν εἰκόνα (142,22 = Stelle 2) im Abschnitt "La vision de Dieu" seines umfangreichen späteren Artikels "Platonisme des Pères", ohne jedoch auf die engen Übereinstimmungen zwischen Gregor und Plotin einzugehen¹⁵. Auf jeden Fall haben seine Beiträge das Verdienst, Courcelles spätere ausführliche Untersuchungen über die Geschichte des Motivs der Selbsterkenntnis vom Altertum bis zum Mittelalter angebahnt zu haben¹⁶. An Arnou schließt sich Horn an, indem er die Rolle der Reinigung der Seele im Neuplatonismus anerkennt¹⁷; es liegt ihm aber fern, genaue Parallelen zwischen Gregor und Plotin herauszusuchen¹⁸. Wie Diekamp bringt er die sechste Homilie *Über die Seligpreisungen* mit einigen Gregorstellen der Homilien *In Canticum Cantorum* in Verbindung¹⁹.

Die erste eingehende Untersuchung der Abhängigkeit Gregors von der platonischen Tradition und vor allem von Platon stellt zweifellos Cherniss' Beitrag dar²⁰. Seine Ergebnisse sind zugleich bahnbrechend und von bleibendem Wert: denn wenn sich die jetzige Gregorforschung auch nicht auf Platon beschränken kann, sondern auch den Neuplatonismus in einem größeren Maß heranziehen muß und nicht mehr eine bloße "Quellenforschung" sein darf²¹, so kann sie sich nicht erlauben, Cherniss' Aufsatz zu ignorieren. Das gilt ebenso für das hier behandelte Thema: die wenigen Seiten, die Cherniss der Lehre von der Identität zwischen Selbsterkenntnis und

¹⁵ DThC 12,2 (1935) 2382 f.

¹⁶ S. u. Anm. 150 und 151.

¹⁷ G. Horn, "Le 'miroir', la 'nuée'. Deux manières de voir Dieu d'après saint Grégoire de Nyse", *RAM* 8 (1927) 113–131 (bes. 116–122).

¹⁸ Er sagt nur 116: "on va voir que S. Grégoire de Nyse n'eut pas grand peine à interpréter l'Écriture en ce sens".

¹⁹ Ebd. 120 f, wo auf *In Cantic. Cantic.* II (805 B — 808 B = GNO VI 67,8–69,12), III (824 A–C = 89,18–90,16; 829 B–C = 98,6–12), IV (833 A–C = 103,17–104,15; 836 A = 106,1–9) und XV (1093 C = 439,6–440,10) hingewiesen wird.

²⁰ H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (= UCPCP 11,1), Berkeley 1934. Ich lasse hier Hugo Kochs Artikel beiseite: "Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa", *ThQ* 80 (1898) 397–420. Hier übt Koch seine Kritik an Diekamps These, Gregors Mystik stehe "in scharfem Gegensatz" zu den philonischen und neuplatonischen mystischen Anschauungen (S. 399). Um seine eigene Interpretation zu belegen, macht er auf wichtige und interessante Parallelen zwischen Gregor, Philon, Plotin und Ps.-Dionysius aufmerksam, zieht aber das spezifische Thema der Identität zwischen Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis überhaupt nicht in Erwägung.

²¹ S. o. Einleit. Anm. 2.

Gotteserkenntnis und den damit eng verwandten Gedanken widmet²², enthalten einige wertvolle Hinweise. Auf ihn wird sich Völker zwanzig Jahre später berufen²³.

Im Abschnitt "Die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele" des Kapitels über Gregors Mystik²⁴ stellen Viller-Rahner Gregors Lehre von der indirekten Schau Gottes in *Beat.* VI dar. Obwohl sie die engen Beziehungen dieser Lehre zum Neuplatonismus anerkennen, meinen sie jedoch, Gregor habe das aus dieser Philosophie übernommene Gedankengut durchaus verchristlicht²⁵.

Die ernsthaftesten Versuche, aus den unleugbaren Berührungspunkten zwischen Gregor und Plotin bei der Idee der Gottesschau im eigenen Ich als Ergebnis der Rückkehr der Seele zu sich selbst eine originelle Entwicklungslinie in Gregors Denken herauszuarbeiten, gehen auf von Ivánka und Daniélou zurück²⁶. Obwohl von Ivánka die Anwesenheit mancher plotinischen Gleichnisse in Gregors Schriften anerkannt²⁷, sieht er jedoch eine erhebliche Änderung des Standpunktes Gregors in *Beat.* VI im Vergleich zu *Virg.* 11–12. Denn trotz der Anwendung des plotinischen Spiegelgleichnisses in *Beat.* VI²⁸ teile Gregor hier der Reinheit eine ganz andere Rolle zu: war die Reinheit in *Virg.* "nur Mittel und Voraussetzung" der Gottesschau, so wird sie in *Beat.* VI "der Gegenstand des Schauens"; sie werde nicht mehr wie in *Virg.* nur negativ als "Ablegen des Fremden" aufgefaßt, sie werde "etwas Positives, an und für sich Gottähnliches: die Liebe zu Gott, d. h. die Gnade"²⁹.

²² Cherniss 38–40; s. auch seine Anm. 34 f, S. 81 f.

²³ S. u. Anm. 145–146.

²⁴ M. Viller – K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Freiburg im Breisgau 1939, 133–145, bes. 136–140.

²⁵ Ebd. 139 f; s. auch ihren Schlußsatz 145: "Gregor bleibt, wenn man so will, als Mystiker Neuplatoniker, aber sein Neuplatonismus ist vollständig christlich".

²⁶ E. von Ivánka, "Vom Platonismus zur Theorie der Mystik", *Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa*, *Schol.* 11 (1936) im Abschnitt "Die mystische Erkenntnis" 185–195 (zum Teil neu gedruckt in: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 162–169); Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (= Theol[P] 2), Paris ²1953, im Abschnitt "Le miroir de l'âme" 210–220 (Erstausgabe: Paris 1944).

²⁷ Platonismus 186; *Plato Christianus* 163. Man würde aber genaue Hinweise auf plotinische Stellen auf diesen Seiten vergebens suchen.

²⁸ Platonismus 189; *Plato Christianus* 167. S. o. Stelle 6.

²⁹ Platonismus 190; *Plato Christianus* 167.

So hebt von Ivánka die Rolle der Gnade und der Liebe zu Gott in den Motiven der Bekehrung der Seele zu sich selbst und der Gottähnlichkeit stark hervor: "Das Wesentliche an der Abwendung vom Äußeren und an der Hinwendung zum Geistigen ist nicht mehr das Ablegen des Fremden, sondern die Liebe zu Gott . . . Denn die Gnade ist jetzt nicht nur das, was den in der Natur der Seele gegebenen Zustand der Göttlichkeit wiederherzustellen hilft, sondern in ihr selbst, in ihrem Wirken in der Seele, besteht die Gottähnlichkeit . . . es ist die Gnade, d. h. das Wirken des Heiligen Geistes, was die Seele erst gottähnlich macht . . . Wenn sich die Seele in sich selbst wendet, so schaut sie Gott nicht deshalb, weil er wesenhaft in ihr wohnt und in ihrem Wesen sichtbar wird, sobald dieses von allem Fremden gereinigt ist, sondern deshalb, weil die Abwendung vom Äußeren und die Hinwendung zum Geistigen selbst schon Liebe zu Gott ist und gottähnlich, weil sie von Gott stammt, und weil jede Liebe den Liebenden dem geliebten Gegenstand ähnlich macht"³⁰.

Mit diesem Gedankengang bringt von Ivánka den Abschnitt *Beat. VI* (142,15–144,8) in Verbindung, woraus er einige Sätze in deutscher Übersetzung wiedergibt³¹. Zum Beweis seiner Interpretation führt er einige Stellen Gregors an, worunter besonders bemerkenswert sind:

- *In S. Steph. prot.* I 91,4–6 (PG 46, 717 B): πρὸς τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν ἀνακραθεὶς δι' ἐκείνου ὑψώθη πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ κατανόησιν.
- *In Cantic. Cantic.* I 22,14–15 (PG 44, 769 D): τὴν ἐπιθυμητικὴν τῆς ψυχῆς ἡμῶν κίνησιν ἐπὶ τὸ ἀόρατον κάλλος.
- *In Cantic. Cantic.* II 48,7–8 (PG 44, 792 A): φωτοειδεῖς τε καὶ ἐρασμίους διὰ τοῦ ἐπιλάμπαι τὴν χάριν.
- *In Cantic. Cantic.* VI 181,15 (PG 44, 892 D): τὴν μὲν ἀγάπην πρὸς τὸν ποθούμενον εἶχον³².

Gerade diese Interpretation ermöglicht ihm, folgenden Schluß zu ziehen: "Gewiß setzt er (Gregor) die neuplatonische Tradition fort. Aber es ist falsch, seine Abhängigkeit vom Neuplatonismus einseitig zu betonen und nicht das Gewicht auf die neue Deutung zu legen,

³⁰ Platonismus 188 f; *Plato Christianus* 166.

³¹ Platonismus 189; *Plato Christianus* 166 f.

³² Platonismus 189 f; *Plato Christianus* 166 f.

die alle platonischen und neuplatonischen Gedanken bei ihm erfahren haben. Es ist wahr, daß er selbst sich diese neue Deutung erst erarbeitet hat und daß sie sich bei ihm nie ganz von den Elementen der alten Auffassung rein halten konnte (gewisse 'Atavismen' im Ausdruck kommen selbst in der Auslegung des Canticum vor). Aber deshalb darf man nicht verschweigen, daß er der erste ist, der diese Gedankengänge . . . aus ihrer Verbindung mit der platonischen Ideenlehre einerseits und . . . mit der platonischen Seelenlehre andererseits gelöst hat, wodurch sie erst befähigt wurden, die Grundlage einer christlichen Mystik zu werden"³³.

Von Ivánkas These über die Originalität des Denkens Gregors in bezug auf Plotin wird von Daniélou geteilt und lebhaft entwickelt. Daniélou gibt auch zu, daß Gregor manche Motive und Gleichnisse, die seine Idee der Rückkehr der Seele zu sich selbst und der Identität zwischen Gottes- und Selbsterkenntnis charakterisieren, aus der platonischen Tradition übernimmt; im Unterschied zu von Ivánka belegt er aber seine Meinung durch zahlreiche Hinweise auf platonische und plotinische Stellen³⁴. Er schließt sich von Ivánka völlig in der Hervorhebung der zwei verschiedenen Rollen der Reinheit und der Reinigung in *Beat.* VI und *Virg.* XI–XII an:³⁵ von Ivánkas Satz "die Reinheit der Seele war dort nur Mittel und Voraussetzung, hier ist sie der Gegenstand des Schauens"³⁶ zitiert er zustimmend auf französisch: "la pureté de l'âme était là moyen et condition, et ici objet de la vue"³⁷. In dieser neuen Auffassung der Reinheit sieht er einen originellen, "christlichen" Zug Gregors mystischer Theorie, der den kappadokischen Vater scharf von Plotin trenne.

Ebenso wie von Ivánka bringt auch er die Reinheit, die die Seele in sich selbst schaut, direkt mit der Bekehrung zu Gott und der göttlichen Gnade in Verbindung: denn diese Reinheit sei einerseits Ausdruck und Abglanz der göttlichen Schönheit und deswegen auch die Ursache der Gottähnlichkeit der Seele, andererseits werde sie

³³ Platonismus 192 f (nicht in *Plato Christianus*).

³⁴ Daniélou, bes. 211–215. Über von Ivánka s. o. Anm. 27.

³⁵ *Virg.* XII 300,3 (= 372 C) ὕδατι τῷ καθαρῷ τῆς πολιτείας ἀποκλυσάμενον; 300,5 (= 372 C) ἀπόθεις δὲ τοῦ ἀλλοτρίου; 300,14 (= 372 D) ἐκκαθάραι μόνον τὸν ἐπιγινόμενον ἀπὸ κακίας ῥύπον; *Beat.* VI 143,22–23 (= 1272 B) πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον; 144,2–4 (= 1272 B–C) καθαρότης . . . ἡ θεότης ἐστίν.

³⁶ Platonismus 190; *Plato Christianus* 167.

³⁷ Platonismus 217.

erst dann durch die göttliche Gnade an die Seele übermittelt, wenn sich die Seele Gott zuwende. Demnach gehöre die Gottähnlichkeit des in der Seele anwesenden Ebenbildes nicht zur Natur der Seele, sie sei vielmehr ein Geschenk der göttlichen Gnade, das der Bekehrung folge. Zu diesem Gedanken kehrt Daniélou immer wieder durch die Heranziehung einiger Stellen aus anderen Werken Gregors zurück: "la ressemblance avec Dieu, l'εἰκών, n'est pas notre œuvre, mais c'est une grâce"³⁸; "elle (d. h. die Gottähnlichkeit) est donnée avec la pureté elle-même à l'âme qui se tourne vers Dieu"³⁹; "ce n'est plus la pureté qui amène la présence de Dieu; mais c'est la présence de Dieu qui amène la pureté: pureté et présence de Dieu sont identiques. La pureté c'est l'effet de la présence de Dieu"⁴⁰; "dans celle-ci (d. h. in Plotin) la pureté était le moyen par le quel l'âme parvenait à restaurer en elle l'image de Dieu cachée sous la rouille. Ici (d. h. in Gregor) le mouvement n'est pas le même: l'âme se tourne vers Dieu — et Dieu alors lui communique la pureté, qui est l'image elle-même et la ressemblance divine"⁴¹; "ainsi l'âme n'est-elle pas par nature semblable à Dieu, mais elle le devient quand elle se tourne vers lui"⁴²; "en réalité cette pureté à retrouver est un don qu'il faut attendre de Dieu . . . elle coïncide avec la grâce elle-même"⁴³; "elle (d. h. die Reinheit) n'est plus élimination de tout l'élément étranger et retour de l'âme à elle-même, mais elle est orientation de l'âme vers la source divine qui seule peut lui communiquer la pureté, qui est la vie divine"⁴⁴; "il ne s'agit par pour l'âme de s'abstraire seulement mais . . . de se tourner vers Dieu. Alors le Verbe la purifie, c'est à dire . . . répand en elle sa lumière, qui est la pureté véritable, pureté positive qui est le fruit de la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme . . . Cette pureté est une participation . . . de la nature divine"⁴⁵;

³⁸ Daniélou 215 über *Virg.* XII 300,10–12 (= 372 C): τῆς τοῦ θεοῦ μεγαλοδωρεᾶς ἐστὶν . . . ὅμα τῇ πρώτῃ γενέσει χαρισσαμένου τῇ φύσει τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα.

³⁹ Daniélou 215.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. 216 über *In Cantic. Cantic.* II 68,8–10 (= 805 D) πρὸς ὃ βλέπουσα ἐκείνου γίνῃ, ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι, μιμουμένη τὸν ἐν σοὶ λάμποντα διὰ τῆς ἀντιλαμπούσης ἀγῆς ἐκ τῆς σῆς καθαρότητος.

⁴² Daniélou 216.

⁴³ Ebd. 217.

⁴⁴ Ebd. 218.

⁴⁵ Ebd. 219 über *In Cantic. Cantic.* IV 103,15–104,2 (= 833 A–B): οὕτω τοίνυν ἐχούσης ἡμῶν τῆς προαιρέσεως, ὡς κατ' ἐξουσίαν ἔχειν ὅπερ ἂν ἐθέλη τοῦτ' συζηματίζεσθαι, καλῶς φησι πρὸς τὴν ὠραϊσθεῖσαν ὁ λόγος, ὅτι ἀποστᾶσα μὲν τῆς τοῦ

“cette pureté, en effet, est en nous un signe de la présence de Dieu”⁴⁶.

Daraus zieht Daniélou die Folgerungen: “Nous sommes par là en présence d’une entière transformation du platonisme . . . ce qu’importe, ce ne sont pas tant le rémanences de termes platoniciens dans la pensée chrétienne, c’est le vigoureux effort de la pensée chrétienne pour plier les formes platoniciennes à l’expression d’une pensée toute autre”⁴⁷; “il est clair alors que les expressions qui font difficulté: ‘retour de l’âme à sa nature’, ‘purification de tout élément étranger’ doivent être interprétées dans le même sens et que leur contenu réel n’a rien à voir avec le néoplatonisme”⁴⁸. In diesem Zusammenhang gibt er von Ivánkas Schlußurteil auf französisch wieder⁴⁹ und fügt seine eigenen Bemerkungen an: “Nous sommes ici en présence d’une interprétation nouvelle qui est la mystique chrétienne se constituant avec les éléments platoniciens . . .”; “dans les passages mêmes où nous révélons des expressions platoniciennes, nous trouvons, à côté, les affirmations les plus nettes du caractère gratuit, surnaturel de la ressemblance avec Dieu et de la pureté”⁵⁰.

κακοῦ κοινωνίας ἐμοὶ προσήγγισας, πλησιάσασα δὲ τῷ ἀρχετύπῳ κάλλει καὶ αὐτὴ καλὴ γέγονας οἷον τι κάτοπτρον τῷ ἐμῷ χαρακτήρι ἐμορφωθείσα; IV 104,10–15 (= 833 B–C): ἐπειδὴ τοίνυν κατὰ νότου τὴν κακίαν ποιησαμένη ἢ κεκαθαρμένη ὑπὸ τοῦ λόγου ψυχὴ τὸν ἡλιακὸν ἐν ἑαυτῇ κύκλον ἐδέξατο καὶ τῷ ὀφθέντι ἐν αὐτῇ φωτὶ συνεξέλαμψε, διὰ τοῦτο φησι πρὸς αὐτὴν ὁ λόγος, ὅτι γέγονας ἤδη καλὴ πλησιάσασα τῷ ἐμῷ φωτὶ διὰ τοῦ προσεγγισμοῦ τὴν κοινωνίαν ἐφελκυσταμένη τοῦ κάλλους; V 150,11–151,2 (= 868 C — 869 A): καὶ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κάτοπτρον οὐ πρότερον ἐγένετο καλόν, ἀλλ’ ὅτε τῷ καλῷ ἐπλησίασε καὶ τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ κάλλους ἐνεμορφώθη . . . ἐπειδὴ ἀνέστη καὶ τῷ ἀγαθῷ ἔδειξεν ἑαυτὴν ἀντιπρόσωπον κατὰ νότου τὴν κακίαν ποιησαμένη, πρὸς ὃ βλέπει κατ’ ἐκεῖνο καὶ συσχηματίζεται· βλέπει δὲ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος, διὰ τοῦτο τῷ φωτὶ προσεγγίσασα φῶς γίνεται, τῷ δὲ φωτὶ τὸ καλὸν τῆς περιστερᾶς εἶδος ἐνεικονίζεται, ἐκεῖνης λέγου τῆς περιστερᾶς, ἥς τὸ εἶδος τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος παρουσίαν ἐγνώρισεν; *Virg.* XI 295,7–12 (PG 46, 365 D — 368 A): οὕτω καὶ ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος καταλιπὼν τὸν θολερὸν τοῦτον καὶ αὐχμῶδη βίον, ἐπειδὴ καθαρὸς γεγόμενος ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος φωτοειδὴς γένηται καὶ ἐμμιχθῇ τῇ ἀληθινῇ καὶ ὑψηλῇ καθαρότητι, διαφαίνεται πῶς καὶ αὐτὸς ἐν ἐκείνῃ καὶ ἀκτίνων ἐμπίμπλαται καὶ φῶς γίνεται.

⁴⁶ Daniélou 221 über *Beat.* VI 144,2–4 (= 1272 C): καθαρότης γὰρ καὶ ἀπάθεια . . . ἡ θεότης ἐστίν. εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοί, ὁ θεὸς πάντως ἐστὶν ἐν σοί.

⁴⁷ Daniélou 216.

⁴⁸ Ebd. 217.

⁴⁹ Ebd. 216 f, 222; vgl. von Ivánka, *Platonismus* 192 f und oben Anm. 33 mit dem betreffenden Text. Daniélous französische Übersetzung (S. 222) ist allerdings ungenau und nicht ganz zuverlässig. Es ist also empfehlenswert, von Ivánkas ursprünglichen Text direkt zu lesen.

⁵⁰ Daniélou 217.

Muckles Aufsatz über Gregors Lehre vom Menschen als Ebenbild Gottes⁵¹ gliedert sich in fünf Abschnitte, die eine ausführliche Darstellung der behandelten Themen bieten: Abbild, Inhalt des Abbildes (d. h. Unsterblichkeit, Intelligenz, Willensfreiheit, Tugenden), Reinigung, die Seele als Spiegel, mystische Theologie⁵². Die hier untersuchten Motive von *Beat. VI* werden im Rahmen der Darstellung der Lehre Gregors durch die englische Übersetzung der betreffenden Stellen vorgeführt⁵³. Die Beziehung zum Neuplatonismus kommt aber nur beiläufig in Betracht. Muckle begnügt sich mit spärlichen allgemeinen Bemerkungen: "It (d. h. die Selbstschau) is an adaptation of the interpretation of later Platonism of the old Socratic dictum: *Know Thyself*"⁵⁴; "St. Gregory is attempting the impossible task of harmonizing Plato's theory of direct vision of God and Plotinus' teaching of contemplation and of union with the One through self-contemplation with the doctrine of man's incapability in this mortal life of rising to a direct vision of God"⁵⁵; "he (Gregor) is possessed too much by philosophical thought and terminology which he does not succeed in Christianising"⁵⁶. Er scheint jedenfalls Daniélous Ansicht über Gregors mystische Theorie nicht ganz zu billigen: "the author (Daniélou) is very explicit in pointing out similarities in wording and thought between St. Gregory and these philosophers (Platon und Plotin), but his position is that St. Gregory interprets his borrowings in a Christian sense and presents an integral and consistent mystical doctrine. To do this Daniélou, in my opinion, in more than one instance strains the text of St. Gregory"⁵⁷.

Noch weniger berücksichtigt Lieskes knappe Darstellung des Motivs der Selbstschau und des Spiegelbildes das Problem des neuplatonischen Charakters dieser Lehre⁵⁸. Lieske beschränkt sich darauf, Gregors Abhebung von Plotin und Origenes im allgemeinen zu betonen:

⁵¹ J. T. Muckle, "The Doctrine of St. Gregory of Nyssa of Man as Image of God", *MedStud* 7 (1945) 55–84.

⁵² Ebd. 56–64, 64–70, 70–73, 73–77, 77–84.

⁵³ Ebd. 70 (mit Anm. 66), 74 (mit Anm. 85), 75 (mit Anm. 87).

⁵⁴ Ebd. 74.

⁵⁵ Ebd. 75 Anm. 88.

⁵⁶ Ebd. 84. Wie gesagt, vertreten Viller-Rahner, von Ivánka und Daniélou die gegenteilige Ansicht.

⁵⁷ Ebd. 77 Anm. 91.

⁵⁸ A. Lieske, "Die Theologie der Christismystik Gregors von Nyssa", *ŽKTh* 70 (1948) im Abschnitt "Spiegelbilderkenntnis" 60–64; zu *Beat. VI* vgl. bes. 61 f.

“Gewiß ist Gregors Spiegelbilderkenntnis in ihren Grundfragen durchaus vom Neuplatonismus Plotins und von Origenes’ Logosmystik beeinflusst . . . und doch bietet Gregor in ihrer Darlegung etwas, was über beide hinausgeht. Denn er wahrt schärfer den Unterschied zwischen göttlicher und geschöpflicher Existenz; er arbeitet stärker den Charakter dieser vermittelten mystischen Erkenntnis Gottes heraus”⁵⁹. Wie Viller-Rahner hebt Lieske die Idee der Identität zwischen Gotteserkenntnis und Gottesbesitz in *Beat. VI* hervor⁶⁰.

Auch Leys läßt Gregors Ausführungen über die Selbstschau und das Spiegelbild in *Beat. VI* nicht aus⁶¹. Was die Beziehung Gregors zum Neuplatonismus in dieser Frage angeht, beruft er sich ausdrücklich auf Diekamp, Viller-Rahner und Daniélou⁶², mit denen er völlig übereinstimmt: “On voit par là combien sa pensée qui a puisé son expression spéculative et littéraire dans Plotin est restée intégralement chrétienne”⁶³. Seine Verweise auf die *Enneaden*, auch bezüglich *Beat. VI*, sind aber bemerkenswert⁶⁴.

In seiner gründlichen Untersuchung über die Lehre von εἰκών und ὁμοίωσις bei Gregor von Nyssa hebt Merki die Anwesenheit der Idee der Reinigung der Seele an folgenden Stellen hervor:

- *Beat. VI* (GNO VII/II 143,11–20 = PG 44, 1272 A–C, Stellen 4–5),
- *Virg. XII* (GNO VIII/I 299,14–300,12 = PG 46, 372 A–D, s. u. Stelle 16),
- *In Eccl. I* (GNO V 295,8–16 = PG 44, 633 A–B, s. u. Stelle 20),
- *In Cantic. Cantic. II* (GNO VI 68,4–10 = PG 44, 805 D, s. u. Stelle 11) und
- *In Cantic. Cantic. XV* (GNO VI 439,6–11 = PG 44, 1093 C–D, s. u. Stelle 15)⁶⁵.

⁵⁹ Ebd. 63.

⁶⁰ Ebd. 64; vgl. Viller-Rahner 138. Sowohl Viller-Rahner als auch Lieske behaupten, “sehen” und “erkennen” seien in der Heiligen Schrift gleichbedeutend mit “haben” und “am Dasein teilnehmen”. Lieskes Verweise (64 Anm. 43) auf *Is* 26:10 und *Ps* 125:5 belegen aber eine solche Gleichstellung nicht.

⁶¹ R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse* (= MLT 49), Paris 1951, im Abschnitt “La connaissance du transcendant selon le VI^e Discours sur les Béatitudes” 39–47.

⁶² Ebd. 45 Anm. 2. In dieser Fußnote wird aber merkwürdigerweise von Ivánka überhaupt nicht erwähnt.

⁶³ Ebd. 45.

⁶⁴ Ebd. 47 Anm. 4.

⁶⁵ H. Merki, *’ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit*

Er widmet auch dem Abschnitt *Beat. VI* (GNO VII/II 142,4–144,13 = PG 44, 1269 B — 1272 C) besondere Aufmerksamkeit, dessen Gedankengang er eingehend darstellt⁶⁶. Wie andere Gelehrte bringt er ihn in Verbindung mit anderen Gregorstellen, an denen das gleiche Motiv der Identität zwischen Gottesschau und Selbstschau hervortritt⁶⁷. Seiner Ansicht nach sind die Quellen dieser Lehre sowohl patristisch wie auch philosophisch; sind im patristischen Gebiet Gregors Vorläufer Origenes und Athanasios⁶⁸, muß der philosophische Hintergrund im zeitgenössischen Neuplatonismus gesucht werden⁶⁹. Merkis Hauptverdienst in der Behandlung dieser Frage besteht in der Heranziehung sehr genauer Parallelen zwischen Gregor und Plotin bezüglich der Darstellung des Reinigungsprozesses und der Anwendung des Bildhauergleichnisses⁷⁰ — damit vervollständigt er Daniélous Analyse⁷¹. Wie von Ivánka und Daniélou sieht er die beiden Hauptunterschiede zwischen Gregor und Plotin in der Rolle, die die Gnade bei dem kappadokischen Theologen spielt, und in der plotinischen Lehre von der Göttlichkeit der Seele⁷². Ihrer Meinung, Gregor habe plotinische Ideen und Formulierungen umgedeutet und christianisiert, scheint er übrigens zuzustimmen⁷³.

Völkers kurze, aber reichhaltige Darstellung der Lehre Gregors von der Gotteserkenntnis im eigenen Ich repräsentiert schon wegen ihrer Klarheit und ihrer Hinweise auf andere Werke Gregors und auf andere — auch mittelalterliche — Autoren eine treffliche Einführung

bei Gregor von Nyssa (= Par. 7), Fribourg 1952, 115 mit Anm. 2, 147 f, 151 f.

⁶⁶ Ebd. 153–156.

⁶⁷ Ebd. 124 (über *In Cantic. Cantic.* III 98,5–12 [= 829 B–C] vgl. unten Stelle 14), 155 (über zahlreiche Gregorstellen). Dasselbe werden Völker und Courcelle einige Jahre später tun, s. u. Anm. 144, 153–156.

⁶⁸ Ebd. 149 f (über Origenes), 156 f (über Athanasius).

⁶⁹ Ebd. 157 f.

⁷⁰ Ebd. 113 f (Gegenüberstellung von Greg. Nyss. *In Inscr. Psalm.* XI 115,25–116,26 [= 541 D — 544 B] und Plotin I 6,9 [116,6–15]); 115 f (Gegenüberstellung von Greg. Nyss. *Virg.* XII 299,14–300,12 [= 372 A–C] und Plotin I 6,5 [111,39–48]); 117 (Gegenüberstellung von Greg. Nyss. *Virg.* 299,19–300,2. 299,25–28. 300,2–3. 300,6. 300,8–10 [= 372 B–C] und Plotin I 6,5 [111,42. 44–45. 47–48. 46–48]).

⁷¹ S. o. Anm. 104.

⁷² Merki 96, 116–118, 160 (über die Gnade); 96, 157–159 (über die Göttlichkeit der Seele bei Plotin). Zu von Ivánka und Daniélou s. o. Anm. 23 f, 32, 38, 42 f und die entsprechenden Zitate, die im Text angeführt werden.

⁷³ Ebd. 137 ("verchristlichter Inhalt" . . . "christlich umdeutet"), 157 ("christlich umgeformt"), 160 ("... Gregor voll christlich verstanden werden muß").

in diesen Punkt der mystischen Theorie des kappadokischen Vaters⁷⁴. Mit Recht führt Völker die Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos an, auf die schon Cherniss aufmerksam gemacht hatte⁷⁵; er versäumt auch nicht, Cherniss' Beitrag bezüglich Gregors Abhängigkeit von Platon zustimmend zu erwähnen⁷⁶. Was die Beziehung zum Neuplatonismus betrifft, begnügt er sich aber damit, auf Diekamp und Viller-Rahner kurz hinzuweisen, deren Meinung, Gregor habe "seine Vorlage dem christlichen Glauben entsprechend umgestaltet", er völlig zu teilen scheint⁷⁷ (auch hier bleibt er also dem methodischen Standpunkt seiner Werke treu).

Das 1966 erschienene Buch von Balás widmet dem hier behandelten Problem nur wenige Zeilen⁷⁸. Nur eine Fußnote enthält einen Hinweis auf von Ivánka, Lieske, Daniélou und Völker⁷⁹.

In seiner dreibändigen, eingehenden Untersuchung zur Geschichte der Selbsterkenntnis vom Altertum bis zum Mittelalter⁸⁰, die seine frühere Abhandlung über dasselbe Thema wieder aufnimmt und erweitert⁸¹, hat P. Courcelle einige Seiten den kappadokischen Vätern und damit auch Gregor von Nyssa reserviert⁸². Unter den Stellen Gregors, deren griechischen Text er wiedergibt, kommen einige Abschnitte aus *De mortuis*⁸³, *De virginitate*⁸⁴, *De anima et resurrectione*⁸⁵ und

⁷⁴ Völker, *Gregor von Nyssa*; s. bes. den Abschnitt "Die Schau Gottes im Spiegel der Seele", S. 181–185.

⁷⁵ Ebd. 181; Cherniss 39 und 81 Anm. 40.

⁷⁶ Völker, *Gregor von Nyssa* 185; s. auch 185 Anm. 1, wo einige platonische Stellen angegeben werden: *Alc. pr.* 132 d — 133 c; *Phaedr.* 246 b; *Ges.* X 897 b–c; *Phil.* 30 d. An den drei letzten Stellen wird aber nicht die Identität von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, sondern nur die Anwesenheit desselben Leitungsprinzips im Menschen und im Weltall hervorgehoben.

⁷⁷ Ebd. 185 Anm. 2.

⁷⁸ D. L. Balás, *Μετουσία θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (= StAns 55), Rom 1966, 156: "Also the vision of God in the mirror of the soul — a very frequent theme in Gregory's mysticism — is possible only because purity, sanctity, simplicity and all such luminous reflections of the divine Nature are present in it".

⁷⁹ Ebd. 156 Anm. 106.

⁸⁰ Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate a Saint Bernard I–III* Paris 1974–75.

⁸¹ P. Courcelle, "Nosce te ipsum", du Bas-Empire au Haut Moyen Âge. L'héritage profane et les développements chrétiens", *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente* (= SSAM 9), Spoleto 1962, 265–295.

⁸² Courcelle, *Connais-toi toi-même* 101–109; zu Gregor von Nyssa vgl. 105–108.

⁸³ *Mort.* 41,10–19 (= 509 C); vgl. Courcelle, *Connais-toi toi-même* 107 Anm. 39. Mit Recht verweist G. Heil, Quellenapparat 41 auf Platon *Alc. pr.* 132 d — 133 c: wie in *De Mortuis* wird die Selbsterkenntnis auch in diesem platonischen Abschnitt von der Gotteserkenntnis abhängig gemacht; vgl. Cherniss 40; Merki 155; Völker,

In Canticum Canticorum III⁸⁶ den oben angeführten Stellen von *Beat.* VI besonders nahe; denn auch in ihnen wird die Erkenntnis der göttlichen Schönheit mit der Erkenntnis ihres Abbildes, d. h. der Schönheit des inneren Menschen, eng verknüpft und als Ergebnis der Einkehr der Seele in sich selbst und ihrer Reinigung betrachtet. Obwohl Courcelle in anderen Kapiteln seines großen Werkes die Geschichte der Idee der Selbsterkenntnis in der ganzen philosophischen Tradition gründlich untersucht⁸⁷, beschränkt er sich auf den Seiten über die kappadokischen Väter auf eine bloße, wenn auch klare und ausführliche Darstellung ihrer Meinungen, die er durch die Heranziehung der wichtigsten Stellen gut belegt, ohne aber die genauen Parallelen zwischen ihnen und der philosophischen, besonders platonischen Tradition anzugeben⁸⁸. Im Fall Gregors läßt er *Beat.* VI merkwürdigerweise aus.

Escribano-Albercas Aufsatz ist eine anziehende, lebhafte und gut dokumentierte Übersicht der Idee der Selbsterkenntnis vom klassischen Altertum bis zu den kappadokischen Vätern; besonders betrachtet werden die delphisch-sokratische Vorschrift γνῶθι σαυτόν, das *Corpus Hermeticum*, Philon (in Verbindung mit der Gnosis), Plotin, Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor Thaumaturgos, Athanasios, Basilius der Große und Gregor von Nyssa⁸⁹. Obwohl Escribano-Alberca Courcelles erste Arbeit zitiert⁹⁰, hat er leider von seinem zweiten,

Gregor von Nyssa 185 Anm. 1; Courcelle, *Connais-toi toi-même* 15; I. Escribano-Alberca, "Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor", *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972. Herausgegeben von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, 46. In der von Heil ebd. angeführten Stelle *In Cantic. Cantic.* III 91,3–4 (= 824 C) wird dagegen das Verhältnis umgekehrt: nur durch die Selbsterkenntnis kann man die Erkenntnis des obersten Guten erreichen.

⁸⁴ *Virg.* VI 280,23–281,3 (= 352 B); vgl. Courcelle, *Connais-toi toi-même* 107 Anm. 41; XII 300,16–25 (= 372 D — 373 A); vgl. Courcelle, *Connais-toi toi-même* 107 Anm. 42. Dieser letzten Stelle sollte aber *Virg.* XII 297,24–300,15 (= 369 B — 372 D) hinzugefügt werden.

⁸⁵ *An. et res.* (PG 46, 89 C 8–13); vgl. Courcelle, *Connais-toi toi-même* 107 Anm. 43.

⁸⁶ *In Cantic. Cantic.* III 72,5–12 (= 809 B); vgl. Courcelle, *Connais-toi toi-même* 108 Anm. 46.

⁸⁷ Ebd. 11–95.

⁸⁸ Was Gregor von Nyssa betrifft, ist die einzige Ausnahme von Anm. 42 (S. 107) dort repräsentiert, wo über *Virg.* XII 300,16–25 (= 372 D — 373 A; s. o. Anm. 154) gesagt wird: "Commentaire néoplatonisant de I Cor. II,7: 'Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous'" (aber korrigiere *1 Cor* 2:7 in *Lk* 17:21).

⁸⁹ Escribano-Alberca 43–57.

⁹⁰ Ebd. 48 Anm. 20; s. auch o. Anm. 81.

1972–1975 erschienenen Werk⁹¹ nicht rechtzeitig Kenntnis nehmen können (das zweite Kolloquium über Gregor von Nyssa fand 1972 statt, seine Akten wurden aber erst 1976 im Band “Gregor von Nyssa und die Philosophie” publiziert). Was *Beat.* VI betrifft, verzichtet er darauf, eine selbständige Interpretation zu geben, und begnügt sich damit, auf von Ivánkas und Daniélous Schlußfolgerungen zu verweisen: “Was die Abhebung von Plotin betrifft: darüber haben von Ivánka und Daniélou treffend referiert”⁹².

In seiner Abhandlung über Gregors Mystik erwähnt Salmona gelegentlich auch *Beat.* VI⁹³ und stimmt dabei mit von Ivánka und Daniélou völlig in der Betonung des Unterschieds zwischen Gregor und der platonischen Tradition überein. Auch er hebt die Rolle der göttlichen Gnade hervor, die in der klassischen Mystik nicht zu finden sei⁹⁴; außerdem habe die klassische Mystik ein durchaus pantheistisches Gepräge, indem sie die Identität zwischen Gottes Wesen und dem Wesen der menschlichen Seele behauptete, was freilich mit der christlichen Lehre vom wesentlichen Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht in Einklang stehe⁹⁵.

Berücksichtigt man all diese Studien, so verspürt man das starke Bedürfnis einer gründlichen Überprüfung der Beziehungen der oben angeführten Stellen von *Beat.* VI zum Neuplatonismus. Dabei geht es nicht nur um eine bloße Quellenforschung, sondern auch — und vor allem — um eine genaue Interpretation eines wichtigen Punktes der mystischen Lehre Gregors. Denn wenn auch an diesen Stellen gewisse plotinische Anklänge anerkannt wurden, bedauert man zumeist — mit den einzigen Ausnahmen von Daniélou und Merki — den Verzicht auf einen ausführlichen Vergleich zwischen ihnen und Plotin, der dem Gregorverständnis von großem Nutzen hätte sein können. Was Daniélou und Merki betrifft, machen sie zwar einerseits auf manche

⁹¹ S. o. Anm. 80.

⁹² Escribano-Alberca 56.

⁹³ B. Salmona, “Gregorio di Nissa”, *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica* I, a cura di E. Ancilli – M. Paparozzi, Rom 1984, 281–313 (zu *Beat.* VI vgl. bes. 287, 294, 296).

⁹⁴ Ebd. 289 “una mistica che dà il primo posto al dono di Dio, mentre là ci si trova in una mistica in cui l’intelletto ha la prima e più significativa parte”; 295 “il tema del dono, che manca del tutto nella filosofia e nella mistica classica”.

⁹⁵ Ebd. 304, 308 n. 32. Über beide Punkte — die göttliche Gnade und das Wesen der Seele — schließt sich also Salmona von Ivánka, Daniélou und Merki an (s. o. Anm. 72).

Berührungspunkte zwischen dem kappadokischen Theologen und dem Gründer des Neuplatonismus in der Idee der Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis aufmerksam; andererseits aber beschränken sie — in Übereinstimmung mit von Ivánka — diese Gemeinsamkeiten auf die Übernahme einiger plotinischer Bilder und Motive und heben ihre Verwandlung in eine originelle christliche Anschauung hervor⁹⁶.

Ein Forscher freilich, der an die Methode gewohnt ist, die Lehren der hervorragendsten griechischen Kirchenväter im Rahmen des spätantiken Denkens zu betrachten, kann sich nicht der Aufgabe entziehen, Diekamps, von Ivánkas und Daniélous Interpretation, die auch von anderen Gregorforschern wie Viller-Rahner, Leys, Völker, Merki, Escribano-Alberca und Salmona geteilt wird, sorgfältig zu prüfen und danach zu entscheiden, ob sie annehmbar ist oder nicht. Was den hier in Frage kommenden Abschnitt von *Beat.* VI betrifft, kann ein solcher Zweck erst dann erreicht werden, wenn man den Verbindungslinien zwischen Gregor und Plotin folgt und überprüft, ob sie nur in der bloßen Übernahme einiger Bilder oder Motive bestehen, die die Originalität des christlichen Denkens Gregors nicht beeinträchtigen, oder in der Tat einen wesentlichen Einklang zwischen beiden Autoren ausdrücken. Es wird daher das beste sein, zunächst unter Berücksichtigung der Ergebnisse Daniélous und Merkis die starken Übereinstimmungen zwischen *Beat.* VI sowie weiteren Parallelstellen aus anderen Werken Gregors und den *Enneaden* herauszuarbeiten und dann die Interpretation von Ivánkas, Daniélous und Salmonas unter weitergehender Berücksichtigung des plotinischen Denkens zu erörtern.

B. DIE GEREINIGTE SEELE ALS EBENBILD UND SPIEGEL DER GÖTTLICHEN NATUR

[2] *Beat.* VI (GNO VII/II 142,20–22 = PG 44, 1269 C): ἵνα διδαχθῶμεν ὅτι ὁ πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν ἀποκαθάρας ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα.

Dadurch lernen wir, daß derjenige, der sein Herz von allen leidenschaftlichen Stimmungen gereinigt hat, das Abbild der göttlichen Natur in seiner eigenen Schönheit schaut.

⁹⁶ S. o. bes. Anm. 72 und 73 und die betreffenden Hinweise auf von Ivánka und Daniélou.

[5] *Beat.* VI (GNO VII/II 143,20–23 = PG 44, 1272 B): οὐκοῦν ὁ ἑαυτὸν βλέπων ἐν ἑαυτῷ τὸ ποθούμενον βλέπει . . . πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον.

Wer sich also selbst anschaut, kann das Ersehnte in sich selbst anschauen . . . weil er das Urbild in seinem Abbild anschaut, in dem er seine eigene Reinheit anschaut.

[7] *Beat.* VI (GNO VII/II 144,9–13 = PG 44, 1272 C): ἐν καθαρᾷ τῇ τῆς καρδίας αἰθρίᾳ τηλαυγῶς βλέπεις τὸ μακάριον θέαμα. τοῦτο δέ ἐστι τίς; ἡ καθαρότης, ὁ ἀγιασμός, ἡ ἀπλότης, πάντα τὰ τοιαῦτα τὰ φωτεινὰ τῆς θείας φύσεως ἀπαντάσματα δι' ὧν ὁ θεὸς ὁρᾶται.

In der reinen Heiterkeit deines Herzens bist du in der Lage, die selige Vision deutlich zu schauen. Was ist das? Die Reinheit, die Heiligung, die Einfachheit, alle derartigen leuchtenden Abglänze der göttlichen Natur, durch die Gott gesehen werden kann.

[8] *Virg.* XI (GNO VIII/I 296,4–9 = PG 46, 368 B–C): . . . μὴ καὶ αὐτὴν ὡς οἶόν τε καθαρὰν γενομένην διὰ τῆς ἀφθαρσίας, ὡς ἂν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλάβοι τὸ ὅμοιον⁹⁷, οἷονεὶ κάτοπτρον τῇ καθαρότητι τοῦ θεοῦ ἑαυτὴν ὑποθεῖσα, ὥστε κατὰ μετοχὴν καὶ ἐμφάνειαν τοῦ πρωτοτύπου κάλλους⁹⁸ καὶ τὸ ἐν αὐτῇ μορφωθῆναι.

. . . wenn sie [d. h. die Seele] durch die Unverderblichkeit nicht so viel wie möglich rein geworden ist, damit sie das Ähnliche durch das Ähnliche begreifen kann. Sie stellt sich wie einen Spiegel vor Gottes Reinheit vor, so daß auch ihr Wesen durch das Teilnehmen an der Urschönheit und durch ihren Glanz ausgebildet wird.

⁹⁷ Vgl. Plotin I 6,9 (116,16; 117,29–30): καὶ σαντῷ καθαρὸς συνεγένου . . . τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιούμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θεᾷ. Diese Idee ist in der ganzen philosophischen Tradition vorhanden: s. Platon *Phaed.* 67 b 2 (καθαρῷ . . . καθαροῦ); Aristot. *Met.* B 1000 b 5–6; *An.* I 404 b 17–18, 405 b 15; Plotin I 8,1 (121,8); Porphyr. *Sent.* 25 (15,4–5); *Ad. Marc.* 19 (287,2); *In Parm.* IV 25–26; Iambl. *Protr.* 21 (135,13–14,26); Prokl. *Theol. plat.* I 3 (15,17–18); *In Alc. pr.* 247,12; *Exc. Chald.* IV (209,12–15). S. auch u. Anm. 246–248. Vgl. dazu auch A. Schneider, "Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit", *Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag* (= BGPhMA.S 2), Münster 1923, 65–76; M. Esper, "Der Mensch, Ein Turm — keine Ruine. Überlegungen zum Denkprinzip Gleiches zu Gleichem bei Gregor von Nyssa", *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, hrsg. von Hubertus R. Drobner und Christoph Klock (= SVigChr 12), Leiden 1990, 83–97.

⁹⁸ Dieser Ausdruck findet sich auch in *Opif. Hom.* 12 (PG 44, 161 C 10.11), vgl. G. B. Ladner, "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", *DOP* 12 (1958) 88 Anm. 75; s. auch Gregors ähnliche Ausdrücke ἀρχέτυπον κάλλος (Stelle 13; dazu u. Anm. 106), πρῶτον . . . κάλλους (Stelle 19). Mit dieser Stelle sollte Plotin V 8,3 (380,5–6) πρῶτως κάλλους verglichen werden.

[9] *Virg.* XII (GNO VIII/II 300,15 = PG 46, 372 D): ... καὶ τὸ κεκαλυμμένον ἐν τῇ ψυχῇ κάλλος διαφωτίσαι.

... und die in der Seele verhüllte Schönheit <wieder> scheinen zu lassen.

[10] *An. et res.* (PG 46, 89 C 8–13): εἰ τοιούτων ἡ ψυχὴ κινήματων ἐλευθέρα γένοιτο ... καὶ οἷον ἐν κατόπτρῳ καὶ εἰκόνι διὰ τοῦ οἰκείου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα⁹⁹.

Wenn die Seele von solchen <irrationalen> Bewegungen frei werden ... und das Urbild wie sozusagen in einem Spiegel und Abbild durch ihre eigene Schönheit anschauen könnte.

[11] *In Cantic. Cantic.* II (GNO VI 68,4–10 = PG 44, 805 D): μόνη σὺ γέγονας τῆς ὑπερεχούσης πάντα νοῦν¹⁰⁰ φύσεως ἀπεικόνισμα, τοῦ ἀφθάρτου κάλλους ὁμοίωμα¹⁰¹ ... μιμουμένη τὸν ἐν σοὶ λάμποντα διὰ τῆς ἀντιλαμπούσης αὐγῆς ἐκ τῆς σῆς καθαρότητος.

Du allein bist das Abbild jener Natur geworden, die jede Intelligenz übersteigt, das Wesen, das der unverderblichen Schönheit ähnlich ist ... durch den aus deiner eigenen Reinheit leuchtenden Abglanz ahmst du denjenigen nach, der in dir glänzt.

[12] *In Cantic. Cantic.* III (GNO VI 71,18–20; 72,5–7.9–10.13–14 = PG 44, 809 A–B): αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς λόγος σήμερον ... καθαρθεῖσιν ἐπιφανήσεται ... τῆς γὰρ νύμφης δεηθείσης μαθεῖν τοὺς τῆς ἀναπαύσεως τόπους, ἐν οἷς ὁ ἀγαθὸς ποιμὴν τὴν διατριβὴν ἔχει¹⁰² ... τὸ πρὸς ἑαυτὴν βλέπειν τὴν ψυχὴν καὶ ἑαυτὴν γινώσκειν ... ὥς ἱκανῶς ἤδη τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κεκαθαρμένου¹⁰³.

⁹⁹ Zur Verbindung Spiegel — Bild (κάτοπτρον — εἰκὼν) s. Plotin VI 4,10 (150,12–13); zum Verhältnis der εἰκὼν zum ἀρχέτυπον s. o. Anm. 6 und u. Anm. 116–117 mit den betreffenden plotinischen Stellen.

¹⁰⁰ Zu dieser Stelle vgl. auch Merki 152. Der gleiche Ausdruck auch in *In Cantic. Cantic.* V (157,15); Ähnliches bei Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* I 1 (109,10–11). Plotins erstes Prinzip ist über den νοῦς erhaben; vgl. z. B. V 3,12 (320,48); V 4,2 (336,42–43); Weiteres bei Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 28 (1988) 240 f. Zum Vorhandensein dieser Lehre in der früheren philosophischen Tradition (Aristoteles, Neuphythagoreer, *Corpus Hermeticum*, Kelsos, Chaldäische Orakel) vgl. ebd. 241. Gregors πάντα νοῦν kann sich aber nur auf die Intelligenz der Engel beziehen, denn Gott ist für ihn selbst ein νοῦς (s. u. Anm. 216).

¹⁰¹ Ὁμοίωμα findet sich in einem ähnlichen Zusammenhang auch bei Plotin VI 9,11 (327,43–328,44): ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν.

¹⁰² Dieser Satz deutet auf die Gotteserkenntnis hin.

¹⁰³ Die Gotteserkenntnis wird also von der Selbsterkenntnis abhängig gemacht, die das Ergebnis der Reinigung ist. Ἡγεμονικόν — das praktisch mit dem νοῦς zusammenfällt — geht auf die Stoa zurück; vgl. z. B. SVF II 836 f.

Gerade Gott, der Logos, wird heute . . . für diejenigen scheinen, die rein geworden sind . . . wenn die Braut zu lernen bittet, welche die Ortschaften der Ruhe sind, in denen der gute Hirt verweilt . . . die Seele sollte sich selbst schauen und erkennen . . . weil ihr leitendes Element rein genug geworden ist.

[13] *In Cantic. Cantic.* III (GNO VI 90,11–14; 91,3–4 = PG 44, 824 C): ἐν ἑαυτῷ δὲ καθάπερ ἐν κατόπτρῳ βλέπει τὸν ἥλιον.¹⁰⁴ αἱ γὰρ τῆς ἀληθινῆς ἐκείνης καὶ θείας ἀρετῆς ἀκτίνες¹⁰⁵ τῷ κεκαθαρμένῳ βίῳ διὰ τῆς ἀπορροεύσεως αὐτῶν ἀπαθείας ἐλλάμπουσαι . . . ὥσπερ ἔστι διὰ τινος εἰκόνοσ το ἀρχέτυπον κάλλος ἀναλογίσασθαι¹⁰⁶.

Er schaut die Sonne in sich selbst wie in einem Spiegel an; denn die Strahlen jener wahren und göttlichen Natur scheinen im rein gewordenen Leben durch die Leidenschaftslosigkeit, die aus ihnen abfließt . . . genau wie es wohl möglich ist, sich durch ein Abbild die Urschönheit analog vorzustellen.

[14] *In Cantic. Cantic.* III (GNO VI 98,8–12 = PG 44, 829 C): ὅταν τις διὰ τῶν ἔργων ταῦτα γένηται, ἃ ἐκείνός ἐστιν, οὗτος τὸν τῆς ἰδίας συνειδήσεως βότρυον βλέπων αὐτὸν τὸν νυμφίον ἐν τούτῳ βλέπει τῇ φωτεινῇ τε καὶ ἀκηλιδώτῃ ζωῇ τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ἐνοπριζόμενος¹⁰⁷.

Wenn jemand durch seine Handlungen das wird, was jener wirklich ist, dann kann er den Bräutigam anschauen, indem er die Blütentraube seines eigenen Gewissens anschaut: in seiner leuchtenden und makellosen Lebensweise spiegelt er das Licht der Wahrheit wider.

[15] *In Cantic. Cantic.* XV (GNO VI 439,8–11.15; 440, 4–7.9–10 = PG 44, 1093 C — 1096 A): οὕτως ἑαυτὴν ἐκκαθάραι . . . ὡς . . . ἐναργεστάτην

¹⁰⁴ Zu dieser Stelle vgl. auch Merki 159 f. Hier verwendet Gregor das Gleichnis der Sonne, weil er an die Analogie zwischen dem obersten Prinzip und der Sonne denkt, die auf Platon *Staat* VI 508 a 4 — d 4; 509 a 1–2; b 2–4 zurückgeht und in der platonischen und patristischen Tradition sehr üblich ist. Zu Plotin s. bes. VI 7,16 (233,24–234,31); Weiteres bei Lilla, *L'orient greco* 314 Anm. 458 f, 461.

¹⁰⁵ Diese Worte beziehen sich auf die von Gott kommenden Tugenden (denn diese werden mit den Strahlen der Sonne identifiziert, die der sinnliche Ausdruck Gottes ist; s. o. Anm. 104). Sie lassen mehr einen porphyrischen als einen plotinischen Einfluß vermuten: denn während Plotin die Tugenden vom νοῦς ausdrücklich ausschließt und der Seele zuweist — im νοῦς sind nur ihre Schablonen anwesend (I 2,6 [71,14–18]) — nennt Porphyrios die im νοῦς enthaltenen Schablonen παραδειγματικὰ ἀρεταί (*Sent.* 32 [28,6–29,1; 29,8–10]).

¹⁰⁶ Zu dieser Gregorstelle vgl. auch Völker, *Gregor von Nyssa* 184 und Merki 159 f. Der Ausdruck ἀρχέτυπον κάλλος (s. auch oben 24, Anm. 45) ist plotinischen Ursprungs: für Plotin ist der νοῦς sowohl mit der Schablone (ἀρχέτυπον) als auch mit der Schönheit (κάλλος, τὸ καλόν) identisch: V 1,4 (266,5); V 3,7 (310,32); V 8,15 (406,15); I 6,9 (117,34–36.40–41). Gregor mag auch die Plotinstelle V 8,3 (380,1) λόγος κάλλους ἀρχέτυπος berücksichtigt haben.

¹⁰⁷ Zu dieser Stelle vgl. außer Horn 120 Anm. 5 auch Merki 124 und Völker, *Gregor von Nyssa* 184.

εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου κάλλους¹⁰⁸ ἐαυτὴν ἀπεργάσασθαι . . . τὸ ἀρχέτυπον ἐναργῶς ἐν τῷ μιμήματι καθορᾶσθαι . . . ἡ ψυχὴ . . . πᾶσαν ὑλικὴν ἀπορριψαμένη κηλῖδα καθαρὸν τοῦ ἀκηράτου κάλλους¹⁰⁹ ἐαυτῇ τὸ εἶδος ἐνετυπώσατο . . . διὰ τοῦτο ὅλον τῆς ἐκείνου μορφῆς τὸ κάλλος ἐν ἐμοὶ καθορᾶται.

[Die Seele soll dagegen] sich so reinigen . . . um sich in das deutlichste Abbild der Urschönheit umzuwandeln . . . Das Urbild wird deutlich in seiner Nachahmung betrachtet . . . nachdem die Seele alle materiellen Flecken ausgestrichen hat, prägt sie die Form der reinen Schönheit auf sich auf . . . deswegen kann die ganze Schönheit seiner Form [d. h. des geliebten Bräutigams] in mir betrachtet werden.

Diese Stellen sind durch ein und denselben Gedankengang miteinander verbunden: die gereinigte Seele spiegelt die göttliche Natur wider, weil ihre eigene Schönheit ein Ebenbild oder ein Abglanz der göttlichen Schönheit ist; sie kann also unmittelbar das Urbild (d. h. die göttliche Schönheit) sehen, wenn sie nach ihrer Reinigung dessen Abbild (d. h. ihre eigene Schönheit) betrachtet. Ein solcher Gedankengang ist aber auch wesentlich plotinisch. Was den ersten Teil der Stellen 2 und 10 betrifft (2: ὁ πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως . . . ἀποκαθάρας; 10: εἰ τοιούτων ἡ ψυχὴ κινήματων ἐλευθέρα γένοιτο¹¹⁰), findet sich die Identifizierung der Reinigung mit der Erlösung von allen leidenschaftlichen Stimmungen schon in Plotin:

- τούτας καθάρσεις . . . μήτε ὁμοπαθῆς I 2,3 (66,10–11,15–16),
- ἀπαθῶς πρὸς αὐτὸ ἔχουσιν . . . τῷ μὴ συμπάσχειν I 2,5 (69,3.11),
- ἀπαλλαγείσα δὲ τῶν ἄλλων παθῶν καὶ καθαρθεῖσα I 6,5 (111,55–112,56),
- vgl. Porphyg. *Sent.* 32 (24,2–4): καθάρσεις . . . ἐν ἀποχῇ . . . συμπαθειῶν,
- 32 (24,9–25,3): ἐν ταῖς καθάρσεσι . . . τὸ δέ γε μὴ ὁμοπαθεῖν.

Daß die gereinigte Seele in der Lage ist, ihre eigene Schönheit zu schauen und dadurch auch die göttliche Schönheit zu sehen, ist eine plotinische Idee:

¹⁰⁸ Zu ἀρχετύπου κάλλους s. o. Anm. 106.

¹⁰⁹ Zu ἀκηράτου κάλλους s. Platon *Sympos.* 211 e 1 αὐτὸ τὸ καλόν . . . εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον. An den Stellen 12, 13, 14, 15 tritt die Idee der Selbstschau, die die Idee der Einkehr der Seele in sich voraussetzt, ganz klar in Erscheinung. A. Merediths Satz "In the *Commentary on the Song of Songs* there is no doctrine of the inward journey" (Gregory of Nyssa and Plotinus [= StPatr 17,3], Oxford 1982, 1125) ist also völlig unbegründet.

¹¹⁰ Κινήματων deutet auf die Leidenschaften im Sinne der Stoa hin: die Stoa hatte die Leidenschaft als "unnatürliche" oder "übertriebene Bewegung der Seele" bezeichnet (z. B. SVF III 479; vgl. Lilla, *Clement of Alexandria* 85); mit ἐλευθέρα γένοιτο ist natürlich die Reinheit gemeint, die mit der ἀπάθεια zusammenfällt.

- ἑαυτοὺς δὲ ἰδόντες τὰ ἔνδον καλοῦς I 6,5 (110,5),
- εἰ τοῦτο (d. h. φῶς, καλόν) γενόμενον σαυτὸν ἴδοις . . . οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος¹¹¹ βλέπει I 6,9 (117,22–25),
- οἶον δὲ ἐνορᾶται ἐπ' αὐτῷ¹¹² ἵχνος τοῦ ἀγαθοῦ, τοιοῦτον τὸ ἀρχέτυπον¹¹³ ἐννοεῖν προσήκει τὸ ἀληθινὸν ἐκείνου ἐνθυμηθέντα ἐκ τοῦ ἐπὶ τῷ νῷ ἐπιθέοντος ἵχνους III 8,11 (410,19–21),
- εἰ δύναμιν ἔχει ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν V 8,10 (402,42–43),
- εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρει τὸ θέαμα, ἑαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ¹¹⁴ καλλωπισθεῖσαν βλέπει V 8,11 (402,2–3),
- εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι¹¹⁵, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ' αὐτοῦ μεταβαίνει ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον . . . VI 9,11 (327,43–328,45).

Ebenfalls plotinisch ist im Zusammenhang der Selbstschau, die zur Gottesschau führt, das enge Verhältniß εἰκὼν — ἀρχέτυπον (Stellen 2, 5, 10, 11, 13, 15):

- τὸ ἀρχέτυπον III 8,11 (410,20), εἰκόνα αὐτοῦ¹¹⁶ V 8,11 (402,3),
- ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον VI 9,11 (328,44–45)¹¹⁷.

¹¹¹ Τὸ μέγα κάλλος bezieht sich auf die zweite Hypostase, den νοῦς (s. o. Anm. 106); der göttliche νοῦς ist aber auch im Menschen anwesend, dessen Struktur dem metaphysischen System der drei Hypostasen und dem Kosmos genau entspricht, und der daher ein Mikrokosmos ist: V 1,2 (265,44–47); V 1,10 (284,5–13); V 1,11 (286,5–7.13–15); V 1,12 (286,4–9); VI 7,35 (258,19–23); VI 9,8 (320,10–12); VI 9,11 (327,43–328,44). Da sich die Selbstschau (oder Schau des eigenen νοῦς) nicht wesentlich von der Gottesschau (oder Schau des göttlichen νοῦς) unterscheidet, so ist der Übergang von der einen zur anderen automatisch und selbstverständlich.

¹¹² Mit ἐπ' αὐτῷ ist der νοῦς gemeint, der sowohl der metaphysische als auch der menschliche νοῦς sein kann (s. o. Anm. 111).

¹¹³ Hier ist ἀρχέτυπον nicht der νοῦς (s. o. Anm. 106), sondern das Eine-Gute, das erzeugende Prinzip und die Schablone des νοῦς, der sein Ebenbild ist: V 1,5 (270,3–5); V 1,6 (276,30.33.43); V 1,7 (277,1.5).

¹¹⁴ Αὐτοῦ (*sui ipsius*, s. Henry-Schwyzzer App. 402) ist mit αὐτοῦ gleichwertig, und bezieht sich also logisch nicht auf Gott, sondern auf den Menschen. Hier tritt aber auch die Idee der Gottesschau durch die Betrachtung des Bildes (εἰκὼν) hervor; s. auch u. Anm. 116.

¹¹⁵ Dieser Satz erinnert gleich an εἰ τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις I 6,9 (117,22); während aber in I 6,9 (117,22) τοῦτο auf das Schöne (καλόν) hindeutet, das zum νοῦς gehört (s. o. Anm. 176), weist τοῦτο in VI 9,11 (327,43) auf ἐπέκεινα οὐσίας (327,42), also auf das Eine-Gut hin.

¹¹⁶ Zur Bedeutung von αὐτοῦ s. o. Anm. 114. Wie in VI 9,11 (328,44–45), zeigt sich auch hier die Idee des Übergangs vom Bild zur Schablone, von der Selbstbetrachtung zur Gottesbetrachtung, die das Ziel der Einkehr in sich selbst ist: εἰς αὐτόν ἥδη μεταφέρειν V 8,10 (402,39–40), ἀφεῖς δὲ τὴν εἰκόνα . . . εἰς ἐν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ V 8,11 (402,4–6); vgl. VI 9,11 (327,39).

¹¹⁷ S. o. Anm. 116. Zu dieser Idee vgl. auch o. Anm. 6.

Die Selbstschau (d. h. entweder die Schau des eigenen νοῦς oder die Schau des eigenen obersten Prinzips) bahnt die Gottesschau an, weil es auch im Menschen drei Realitäten gibt, die den drei metaphysischen Realitäten genau entsprechen¹¹⁸ — die oberste kann als ein Ebenbild des Einen-Guten betrachtet werden¹¹⁹.

Ebenso wie bei Gregor (Stellen 7, 9, 11, 13) ist auch bei Plotin das aus der Schönheit der reinen Seele ausstrahlende Licht nichts anderes als ein Abglanz des göttlichen Lichtes: κόσμον . . . φωτεινὸν γεγενημένον, ἀληθεία καταλαμπόμενον¹²⁰ τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ IV 7,10 (215,35–36). Daß das Licht der reinen Seele (εἰ . . . παντῶ καθαρὸς συνεγένου . . . ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον I 6,9 [116,15–117,18]) genau dem göttlichen Licht entspricht und daher nur sein Abglanz sein kann, kann daraus entnommen werden, daß es durch die gleichen negativen Eigenschaften beschrieben wird, die gewöhnlich Gott zukommen: οὐ μεγέθει μεμετρημένον, οὐδὲ σχήματι . . . περιγραφέν . . . ἀμέτρητον πανταχοῦ I 6,9 (117,19–21)¹²¹. Strömen nach Gregor (Stelle 13) die Strahlen der von Gott kommenden Tugend in die reine Lebensführung ein¹²², so strahlt bei Plotin der gottähnliche Glanz der Tugend in der reinen Seele (I 6,9 [116,13–14] ἕως ἂν ἐκλάμψειέ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαΐα) — ein Satz, in dem die Stellen 4 und 9 Gregors anklingen. Zwar gehört die Tugend für Plotin nur zu der menschlichen Seele, ihr Glanz ist aber gottähnlich (θεοειδής)¹²³, hat also in Gott sein Urbild; man wird sofort sowohl an Plotins παράδειγμα, aus dem die seelische Tugend kommt (ἐκείθεν ἀρετὴ . . . παράδειγμα I 2,6 [71,16–17]), als auch an Porphyrios' παραδειγματικαὶ ἀρεταὶ (*Sent.* 32 [28,6–29,2; 29,8–9]) erinnert. Daß sich der Sinn der Gregorstellen 7, 11, 13 und 14 nicht wesentlich von Plotins

¹¹⁸ S. o. Anm. 111.

¹¹⁹ Das kann leicht aus ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν . . . ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον VI 9,11 (327,43–328,45) entnommen werden, wo ὁμοίωμα und εἰκὼν auf das oberste Prinzip im Menschen hindeuten, das dem Einen-Guten (ἐκείνου) entspricht (s. ἐπέκεινα οὐσίας 327,42 und auch o. Anm. 115). Diese Stelle wird auch von Merki 70 zitiert. Zu ὁμοίωμα bei Gregor und Plotin vgl. auch o. Anm. 101.

¹²⁰ Der Parallelismus Wahrheit — Erleuchtung geht auf Platon zurück; vgl. *Staat* VI 508 d 1.5; 508 e 6 — 509 a 1.

¹²¹ Gott ist über μέτρον und πέρας erhaben; s. o. Kap. I Anm. 9 f. Zum Mangel an Gestalt vgl. Platon *Phaedr.* 147 c 6; *Parm.* 137 d 8 und unten Kap. III H.

¹²² S. o. Anm. 105.

¹²³ Dieses Adjektiv (s. auch I 6,9 [117,33]) findet sich auch bei Platon, z. B. *Phaedr.* 95 c 5; es sollte auch mit ἡλιοειδής, ἀγαθοειδής verglichen werden (Platon *Staat* VI 509 a 1.3; Plotin I 2,4 [68,12]; I 6,9 [117,31]).

und Porphyrios' Anschauungen unterscheidet, ergibt sich daraus, daß bei beiden entweder der νοῦς oder das Eine selbst — genau wie bei Gregor Gott — die menschliche Seele (oder die menschliche Intelligenz) beleuchtet und erfüllt:

- φωτισθῇ . . . φωτίζοντι I 2,4 (68,22.23)¹²⁴,
- ἀληθεία καταλαμβάνονεν τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ IV 7,10 (215,36),
- ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ V 3,3 (301,11),
- ἐφώτισε V 3,8 (312,23),
- φωτισθεῖσα δὲ ἔχει V 3,17 (331,33),
- πληρουμένης ἀπ' αὐτοῦ *Sent.* 32 (29,10–11).

C. DER REINIGUNGSPROZESS

[4] *Beat.* VI (GNO VII/II 143,11–13 = PG 44, 1272 A): εἰ οὖν ἀποκλύσειας πάλιν δι' ἐπιμελείας βίου τὸν ἐπιπλασθέντα τῇ καρδίᾳ σου ῥύπον, ἀναλάμψει σοὶ τὸ θεοειδὲς κάλλος.

Wenn du also den Schmutz, der sich auf deinem Herz angehäuft hat, durch deine eifrige Lebensführung wieder abwischst, wird die gottähnliche Schönheit für dich glänzen.

[5] *Beat.* VI (GNO VII/II 143,16–20 = PG 44, 1272 A–B): οὕτως καὶ ὁ ἔνδον ἄνθρωπος . . . ἐπειδὴν ἀποξύσῃται τὸν ἰώδη ῥύπον τὸν διὰ τοῦ πονηροῦ εὐρώτος ἐπανθήσαντα τῇ μορφῇ, πάλιν ἀναλήψεται τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα καὶ ἀγαθὸς ἔσται. τὸ γὰρ ἀγαθὸν ὅμοιον ἀγαθὸν πάντως.

Auf dieselbe Weise wird auch der innere Mensch . . . seine Ähnlichkeit mit seinem Urbild wiedergewinnen und wieder gut sein, nachdem er den rostigen Schmutz abgerieben hat, der an seiner Gestalt durch den argen Schimmel angewachsen ist. Denn was dem Guten ähnlich ist, ist auch ganz gut.

[6] *Beat.* VI (GNO VII/II 143,28–144,4 = PG 44, 1272 B–C): ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνης ἐπαναδράμῃτε, ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε. καθαρότης γὰρ καὶ ἀπάθεια καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτριώσις ἡ θεότης ἐστίν. εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοί, ὁ θεὸς πάντως ἐστὶν ἐν σοί.

¹²⁴ Der göttliche νοῦς drückt der Seele auch sein Gepräge auf: I 2,4 (68,19.24). Diese τύποι sind das Ergebnis der Wirkung des Lichtes oder der Strahlen.

Wenn ihr zu der Gnade des Abbildes zurückkehrt, die schon am Anfang auf euch übertragen wurde, dann habt ihr, was ihr sucht, in euch selbst. Denn die Gottheit ist Reinheit, Leidenschaftslosigkeit und Unbeteiligtsein an jedwedem Übel. Wenn also all das in dir ist, so ist auch Gott ganz in dir.

[9] *Virg. XII* (GNO VIII/I 300,13–15 = PG 44, 372 D): τῆς δὲ ἀνθρωπίνης σπουδῆς τοσοῦτον ἂν εἴη, ὅσον ἐκκαθᾶραι μόνον τὸν ἐπιγινόμενον ἀπὸ κακίας ῥύπον¹²⁵ αὐτῷ καὶ τὸ κεκαλυμμένον ἐν τῇ ψυχῇ κάλλος διαφωτίζει¹²⁶.

Die Bemühungen des Menschen sollten nur danach streben, den an ihm infolge des Lasters angewachsenen Schmutz wegzuräumen und die in der Seele verborgene Schönheit <wieder> scheinen zu lassen.

[15] *In Cantic. Cantic. XV* (GNO VI 439,8–9. 440,4–6 = PG 44, 1093 C–D): οὕτως ἑαυτὴν ἐκκαθᾶραι παντὸς ὑλικοῦ πράγματός τε καὶ νοήματος . . . ἡ ψυχὴ . . . πᾶσαν ὑλικὴν ἀπορριψαμένη κηλίδα.

[Die Seele] soll sich von jedem materiellen Gegenstand, von jedem materiellen Gedanken reinigen . . . nachdem die Seele alle materiellen Flecken beseitigt hat.

[16] *Virg. XII* (GNO VIII/I 299,19–22. 299,28–300,8 = PG 46, 372 B–C): καὶ τὸ θεοειδὲς¹²⁷ ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς κάλλος τὸ κατὰ μίμησιν τοῦ πρωτοτύπου γενόμενον οἷον τις σίδηρος κατεμελάνθη τῷ τῆς κακίας ἰῶ¹²⁸, οὐκέτι τηνικαῦτα τῆς οἰκείας αὐτῷ καὶ κατὰ φύσιν εἰκόνας τὴν χάριν¹²⁹ διέσωζεν . . . οὕτω κἀκεῖνος ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἁμαρτίας ἀπώλεσε μὲν τὸ εἶκὸν εἶναι τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ, τὴν δὲ φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα διὰ τῆς ἁμαρτίας μετημφιάσατο, ἣν ἀποθέσθαι συμβουλεύει ὁ λόγος, οἷον τινι ὕδατι τῷ καθαρῷ τῆς πολιτείας ἀποκλυσάμενον¹³⁰, ὥς ἂν περιαιρεθέντος τοῦ γήινου καλύμματος πάλιν τῆς ψυχῆς φανερωθεῖ τὸ κάλλος¹³¹. ἀπόθεσις δὲ τοῦ ἄλλοτρίου ἐστὶν ἡ εἰς τὸ οἰκεῖον ἑαυτῷ καὶ κατὰ φύσιν ἐπάνοδος, οὗ τυχεῖν ἄλλως οὐκ ἔστι, μὴ οἷος ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσθαι, τοιοῦτον πάλιν γενόμενον.

¹²⁵ Zu ῥύπον vgl. auch die Stellen 4 (*Beat. VI* 143,12), 5 (*Beat. VI* 143,18), 18 (*In Cantic. Cantic. III* 71,13), 20 (*In Eccl. I* 295,11).

¹²⁶ Dieser Satz klingt an die Stellen 4 (*Beat. VI* 143,13) und 16 (*Virg. XII* 300,4–5) an; s. u. Anm. 131.

¹²⁷ Zu θεοειδής bei Platon und Plotin s. o. Anm. 123.

¹²⁸ Ἰῶ sollte mit ἰώδη verglichen werden (Stelle 5, *Beat. VI* 143,17).

¹²⁹ Der Ausdruck εἰκόνας τὴν χάριν findet sich auch an der Stelle 6 (*Beat. VI* 144,1).

¹³⁰ Vgl. auch ἀποκλύσειας πάλιν δι' ἐπιμελείας βίου (Stelle 4, *Beat. VI* 143,11–12).

¹³¹ Vgl. auch ἀναλάμψει σοι τὸ θεοειδὲς κάλλος (Stelle 4, *Beat. VI* 143,19), τὸ . . . κάλλος διαφωτίζει (Stelle 9, *Virg. XII* 300,15) und o. Anm. 126.

Jene göttliche Schönheit der Seele, die als eine Nachahmung des Vorbildes entstanden war, wurde wie ein Eisenstück durch den Rost des Übels geschwärzt und war deswegen nicht mehr in der Lage, die Gnade des Abbildes zu bewahren, das zu ihrer Natur gehörte . . . so fiel jeder Mensch in den Schlamm der Sünde und verlor damit seine Eigenschaft, Abbild des unvergänglichen Gottes zu sein; infolge seiner Sünde nahm er das verderbliche und schlammige Abbild an. Der Logos empfiehlt, es abzulegen und sozusagen durch das Wasser der reinen Lebensführung abzuwaschen, damit nach der Beseitigung der irdischen Hülle die Schönheit der Seele wieder in Erscheinung treten kann. Die Beseitigung alles Fremden besteht in der Rückkehr zum eigenen und naturgemäßen Wesen, das man nur dadurch wiedergewinnen kann, daß man wieder so wird, wie man am Anfang geschaffen wurde.

[17] *An. et res.* (PG 46, 89 C 9–11) πρὸς ἑαυτὴν πάλιν ἐπανελθοῦσα, καὶ ἑαυτὴν ἀκριβῶς ἰδοῦσα οἷα τῇ φύσει ἐστί.

. . . nachdem sie [d. h. die Seele] zu sich selbst zurückgekehrt ist und genau gesehen hat, wie sie ihrer Natur nach beschaffen war.

[18] *In Cantic. Cantic.* III (GNO VI 71,12–14 = PG 44, 809 A) οὗ χάριν τὸν τῆς ψυχῆς ῥύπον διὰ τῶν προλαβόντων καθαρσίων ἀπεπλύνато¹³².

. . . um dessentwillen [d. h. Gottes] es [d. h. Israel] durch die vorbereitende Reinigung den Schmutz der Seele abgewaschen hatte.

[19] *In Cantic. Cantic.* XV (GNO VI 439,17–20 = PG 44, 1093 D) συμμεμορφῶσθαι λέγει τῷ Χριστῷ¹³³ τὸ ἴδιον κάλλος ἀπολαβοῦσα, τὴν πρώτην τῆς φύσεως ἡμῶν μακαριότητα, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν¹³⁴ τοῦ πρώτου καὶ μόνου καὶ ἀληθινοῦ κάλλους ὠραίσθεισα.

[Die Braut] sagt, sie sei Christus gleichförmig, nachdem sie ihre eigene Schönheit, d. h. die ursprüngliche Seligkeit unserer Natur wiedergewonnen habe; denn entsprechend der Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit zur ersten einzigartigen und wahren Schönheit sei sie wieder schön geworden.

¹³² Ἀπεπλύνато drückt die gleiche Idee aus, die auch in ἀποκλύσειας (Stelle 4, *Beat.* VI 143,11 und Stelle 20, *In Eccl.* I 295,12), ἀποξύσσηται (Stelle 5, *Beat.* VI 143,17) und ἐκκαθαῖραι (Stelle 9, *Virg.* 300,14) erscheint. In allen diesen Stellen tritt ῥύπος hervor (s. auch o. Anm. 125).

¹³³ Diese Worte fallen mit der Lehre von der menschlichen Seele als Ebenbild Gottes zusammen; vgl. auch Merki 152 Anm. 1.

¹³⁴ *Gen* 1:26. Diese Stelle ist ein weiterer Beweis dafür, daß für Gregor εἰκὼν und ὁμοίωσις praktisch Synonyme sind, indem sie beide auf die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur hindeuten; vgl. dazu auch *Opif. Hom.* 5 (137 B 12–13) σωζομένην ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς εἰκόνι τὴν ὁμοιότητα; bes. Merki 94–96, 103, 122, 136, 138 f, 141, 148, 163 f, 169; an ihn schließt sich Ladner 63 f an.

[20] *In Eccl.* I (GNO V 295,9–16 = PG 44, 633 A–B) εἰ κατὰ πάντα διὰ τῶν ἀγαθῶν χαρακτήρων τὴν ψυχὴν μορφωθείης, εἰ ἔξω γένοιο τῶν τῆς κακίας κηλίδων, εἰ πάντα ῥύπον¹³⁵ τῶν ὑλικῶν μολυσμάτων τῆς ἐαυτοῦ φύσεως ἀποκλύσειας¹³⁶, τί γενήσῃ διὰ τῶν τοιούτων καλλωπιζόμενος; . . . ἐὰν τοῦτο τῷ λογισμῷ κατανοήσῃς, ἐδιδάχθῃς τὸ ἐν τοῖς πρώτοις γενόμενον, ὃ γε ἀληθῶς ἐστὶ γενησόμενον, τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν¹³⁷.

Wenn du deine Seele in allem durch die guten Prägungen gestaltest, wenn du von den Flecken des Lasters frei wirst, wenn du jeden Schmutz der materiellen Verunreinigung abwischst, was wirst du dann werden, nachdem du dich dadurch verschönert hast? . . . Wenn du dir dies in deinem Denken überlegst, kannst du lernen, was am Anfang entstand, d. h. die Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit, die sich tatsächlich <wieder> verwirklichen werden.

Was die Stellen 4, 5, 9, 15, 16, 18 und 20 miteinander gemein haben, ist die Darstellung des Reinigungsprozesses, der durch die Verben "abwischen" (ἀποκλύσειας Stellen 4 und 20, ἀποκλυσάμενον Stelle 16), "abreiben" (ἀποξύσῃται Stelle 5), "reinigen" (ἐκκαθάραι Stelle 9), "beseitigen" (ἀπορριψάμενη Stelle 15), "ablegen" (ἀποθέσθαι Stelle 16), "abwaschen" (ἀπεπλύνατο Stelle 18) geschildert wird. Was "abgewischt", "abgerieben", "gereinigt", "beseitigt", "abgelegt", "abgewaschen" werden muß, ist der rostige Schmutz und der arge Schimmel, die sich auf der Seele infolge ihrer Laster und ihrer Neigung zur Körperlichkeit angehäuft haben, bzw. der Schlamm, in dem sie versunken ist; sie alle haben die Seele befleckt (ῥύπον Stellen 4 und 18, ἀπὸ κακίας ῥύπον Stelle 9, ῥύπον τῶν ὑλικῶν μολυσμάτων Stelle 20, ἰώδη ῥύπον Stelle 5, πονηροῦ εὐρώτος Stelle 5, τῆς κακίας ἰὼ Stelle 16, βορβόρῳ Stelle 16, κηλὶδα Stelle 15, κακίας κηλίδων Stelle 20). Diese Bilder kommen dem Bildhauergleichnis sehr nahe, das Gregor in der Tat an anderer Stelle verwendet, wie Daniélou und Merki gezeigt haben¹³⁸.

Dieser Reinigungsprozeß fällt mit der Rückkehr der Seele zu sich selbst, mit ihrem Aufstieg zu ihrer ursprünglichen Natur zusammen

¹³⁵ Zu ῥύπον s. auch die Stellen 4, 15, 18 (s. o. Anm. 125 und 132).

¹³⁶ Ἀποκλύσειας auch in der Stelle 4 (*Beat.* VI 143,11); s. auch o. Anm. 132.

¹³⁷ *Gen* 1:26; s. auch die Stelle 19 und o. Anm. 134. Auf die Stelle 20 hat Merki 147 f aufmerksam gemacht.

¹³⁸ *In Inscr. Psalm.* 115,25–116,26 (= 541 D — 544 B); vgl. Daniélou 213 und Merki 113 f. Darüber auch E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa* (= PFPST 5), Mailand 1993, 281 f. Zu Merki s. auch o. Anm. 70.

(ἐπαναδράμητε Stelle 6, εἰς τὸ οἰκεῖον ἑαυτῷ καὶ κατὰ φύσιν ἐπάνοδος Stelle 16, πρὸς ἑαυτὴν ἐπανελθοῦσα . . . οἷα τῇ φύσει ἐστί Stelle 17, τὴν πρώτην τῆς φύσεως ἡμῶν μακαριότητα Stelle 19). Er bewirkt auch die Wiederherstellung der ursprünglichen Schönheit der Ebenbildlichkeit, mit der Gott den Menschen bei der Schöpfung beschenkt hat, er macht die Seele wieder ihrem Urbild ähnlich, d. h. wieder gottähnlich¹³⁹ (πάλιν ἀναλήψεται τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα Stelle 5, ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος Stelle 6, εἰκόνος τὴν χάριν Stelle 16, τὸ ἴδιον κάλλος ἀπολαβοῦσα . . . κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν . . . ὥρασθεῖσα Stelle 19, καλλωπιζόμενος . . . τὸ ἐν τοῖς πρώτοις γενόμενον . . . τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν Stelle 20). Dadurch kann die gottähnliche, früher verhüllte Schönheit der Seele wieder völlig glänzen (ἀναλάμψει σοι τὸ θεοειδὲς κάλλος Stelle 4, κεκαλυμμένον . . . κάλλος δια φωτίσαι Stelle 9, πάλιν . . . φανερωθεῖ τὸ κάλλος Stelle 16)¹⁴⁰, und dadurch kann die Seele ihre christus-ähnliche Gestalt wiedergewinnen (συμμεμορφῶσθαι λέγει τῷ Χριστῷ Stelle 19)¹⁴¹.

Wie Daniélou und Merki nachgewiesen haben, zeigen diese Ausführungen Gregors eine erstaunliche Ähnlichkeit mit Plotin¹⁴². Um eine genaue Vorstellung der gedanklichen und terminologischen Übereinstimmungen zwischen beiden Autoren zu erhalten, lohnt es sich, kurz Plotins Gedankengang unter Heranziehung der wichtigsten Texte darzustellen (neben anderen plotinischen Stellen kommen besonders I 6,5, I 6,6, I 6,7, I 6,9 und IV,7,10 in Frage)¹⁴³. Zum Zweck dieser Untersuchung verdient dabei der Abschnitt *Beat. VI* (GNO VII/II 142,15–144,13 = PG 44, 1269 C — 1272 C), zu dem die oben angeführten Stellen 2–7 gehören, besondere Aufmerksamkeit;

¹³⁹ Über die Gleichwertigkeit von Ebenbildlichkeit (εἰκόν) und Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις) s. o. Anm. 134.

¹⁴⁰ S. auch o. Anm. 126 und 131.

¹⁴¹ Dieser Satz deutet sowohl auf die Wiederherstellung der εἰκόν (s. o. Anm. 203) als auch auf die Wiedergewinnung der ursprünglichen Schönheit hin. Das geht aus den vorangehenden Worten κατ' εἰκόνα deutlich hervor: denn Christus, genau wie der plotinische νοῦς (s. o. Anm. 106), ist mit der ersten, absoluten Schönheit (τοῦ πρώτου . . . κάλλους) identisch.

¹⁴² Daniélou 211–215 (s. auch o. Anm. 34); Merki 113–118 (s. auch o. Anm. 70). Eine sehr knappe Skizze findet sich ferner bei Peroli 283.

¹⁴³ Zwar ist der Vergleich zwischen Gregor und Plotin von Daniélou, Merki und Peroli schon angestellt worden (s. o. Anm. 142), um der Klarheit und Vollständigkeit willen kann hier aber auf eine neue und eingehendere Darstellung nicht verzichtet werden. Natürlich will sie die früheren Untersuchungen dieser drei Gelehrten nicht ersetzen, sondern nur vervollständigen.

es dürfte daher angebracht sein, für ihn das zu tun, was Merki für *In Inscr. Psalm. XI* und *Virg. XII* getan hat, d. h. genaue Parallelen zwischen ihm und plotinischen Texten zu ziehen¹⁴⁴.

Für Plotin verändert die unreine Seele, die sich mit dem Körper vermischt und mit der Materie in enger Verbindung steht, ihr ganzes Aussehen (I 6,5 [111,34–43])¹⁴⁵; sie wird demjenigen ähnlich, der im Schlamm versinkt, und deshalb nicht mehr in der Lage ist, seine eigene Schönheit zur Schau zu stellen (εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον¹⁴⁶ τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνει I 6,5 [111,43–44])¹⁴⁷. Bei ihrem Sturz in die Körperlichkeit kleidet sich die Seele neu ein (ἃ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα . . . ἱματίων I 6,7 [113,5–7]; vgl. Porphyry. *Abst.* I 31 [109,16–17] οὓς ἔσθωθεν ἡμφιέσμεθα προσεχεῖς ὄντας τοῖς δερματίνοισι)¹⁴⁸. Dieses neue Kleid, das die Seele anzieht, ist nichts anderes als der Schlamm selbst, der Schmutz, der Rost (ρύπου καὶ πηλοῦ V 9,14 [427,8], ἰοῦ IV 7,10 [216,46]; vgl. Porphyry. *An.* 244 F [262,14–15] περιπεπλασμένου πηλοῦ)¹⁴⁹; es ist ein ihrem wahren Wesen fremdes Element, ein überflüssiger Zusatz, den sie in sich aufgenommen hat (τὰ προστεθέντα I 1,12 [59,14], προσθήκη τοῦ ἄλλοτρίου I 6,5 [111,46], ἀλλότριον I 6,7 [113,8], περιττά I 6,9 [116,11], προσλαβοῦσαν . . . ἀναδεξαμένην IV 7,10 [214,8–9], προσθήκαι [214,11], τὸ προστεθέν . . . προσετέθη IV 7,10 [215,28–29])¹⁵⁰.

¹⁴⁴ S. o. Anm. 70 und 142 und unten, Abschnitt D.

¹⁴⁵ Vgl. Greg. Nyss. *Beat.* VI (143,10–11) ὑποκεκρυμμένον τοῖς αἰσχροῖς προκαλύμμασιν; *Virg.* XII (299,23) μετεμορφώθη; ebd. (299,26–27) τὴν μορφήν ἐαυτῶν ἐξαλείψαντες; ebd. (299,29–300,2) ἀπώλεσε . . . μετημφιάσατο; ebd. (300,4) γήινου καλύμματος (Stelle 16).

¹⁴⁶ Zur Verbindung πηλός — βόρβορος s. Greg. Nyss. *Virg.* XII (299,26); sie geht auf Platon, *Phaed.* 110 a 5–6, 111 d 8 zurück. Βόρβορος allein findet sich in *Phaed.* 69 c 6, eine Stelle, die von Plotin I 6,9 (112,4–5) ausdrücklich zitiert wird. Merki 117 Anm. 2 verweist nur auf *Phaed.* 111 d 8, wo man aber βορβορωδεστέρου liest.

¹⁴⁷ Greg. Nyss. *Virg.* XII (299,28) ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἁμαρτίας (Stelle 16). Zu ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἁμαρτίας bei Gregor und Plotin vgl. Merki 117. Platons Worte ἐν βορβόρῳ . . . τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυνμένον (*Staat* VII 533 d 1–2) stehen Gregors und Plotins Gleichnis sehr nahe. Sie sollten mit Greg. Nyss. *Beat.* VI (144,8–9) τῆς ὑλικῆς ἀγλῦος τῶν τῆς ψυχῆς ὁμμάτων ἀφαιρεθείσης verglichen werden.

¹⁴⁸ S. Greg. Nyss. *Virg.* XII (300,2) μετημφιάσατο (Stelle 16).

¹⁴⁹ S. Greg. Nyss. *Beat.* VI (143,12) ῥύπον (Stelle 4); ebd. (143,17–18) ἰώδη ῥύπον (Stelle 5); *Virg.* XI (295,24–25) ἀπὸ κακίας ῥύπος; *Virg.* XII (299,21) κακίας ἰὼ (Stelle 16); ebd. (300,14) ἀπὸ κακίας ῥύπον (Stelle 9); *In Cantic. Cantic.* III (71,13) τὸν τῆς ψυχῆς ῥύπον (Stelle 18); *In Eccl.* I (295,11) πάντα ῥύπον τῶν ὑλικῶν μολυσμάτων (Stelle 20); und oben, Anm. 147.

¹⁵⁰ S. Gregor *Beat.* VI (143,12) ἐπιπλασθέντα (Stelle 4), ebd. (143,18) ἐπανθήσαντα

Bei ihrem Aufstieg nach oben, d. h. zum νοῦς oder zum Guten, der mit ihrer Entfernung von der Körperlichkeit und ihrer Rückkehr in sich selbst zusammenfällt¹⁵¹ (ἀναχθείσα πρὸς τὸν νοῦν I 6,6 [112,16], ἀναβατέον . . . ἐπὶ τὸ ἀγαθόν I 6,7 [113,1], ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω [113,4], ἀνιοῦσι [113,6], ἀναβάσει [113,8], ἀναβεβηκώς I 6,9 [117,23–24], ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν [117,34], ἀναβάς IV 7,10 [215,39]¹⁵², συλλεξάμενοι¹⁵³ . . . ἀπὸ τῶν σωμάτων I 6,5 [110,7–8], ἄναγε ἐπὶ σεαυτὸν I 6,9 [116,7], ἐφ' ἑαυτὸν ἀνέλθῃ IV 7,10 [214,14], vgl. Porphy. *Sent.* 41 [53,2] εἰς ἑαυτὸν στρέφεται, *Ad Marc.* 10 [280,25] εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν, Prokl. *Theol. plat.* II 8 [56,20–21] εἰσδυόμενον¹⁵⁴, wäscht sie den Schmutz ab und reinigt sich (ἀπονιψαμένη καὶ καθαράμενῳ I 6,5 [111,47–48], καθαράμενῃ IV 7,10 [214,12])¹⁵⁵. Sie legt das Kleid ab, das sie bei ihrem Sturz angezogen hatte (ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα I 6,7 [113,5–6], ἱματίων ἀποθέσεις [113,7]; vgl. Porphy. *Abst.* I 30 [108,11] ἀποθέσθαι, I 31 [109,14–15] ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας, 17 γυμνοὶ δὲ καὶ ἀχίτανες; Prokl. *Theol. plat.* II 8 [56,24] ἀποδυόμενα)¹⁵⁶; wie ein Bildhauer¹⁵⁷ zieht und

(Stelle 5), *Virg.* XI (295,25) προσπεπλασμένος, XII (300,14) ἐπιγινόμενον (Stelle 9), ebd. (300,5) ἄλλοτριόν (Stelle 16).

¹⁵¹ Solche Identität erklärt sich durch die plotinische Lehre vom Menschen als Mikrokosmos, in dem die drei metaphysischen Realitäten (das Eine-Gute, die Intelligenz und die Seele) vorhanden sind (s. o. Anm. 111).

¹⁵² S. Gregor *Beat.* VI (144,2) ἐπαναδράμητε (Stelle 6), *Virg.* XII (300,6) ἐπάνοδος (Stelle 16), *An. et res.* 89 C 10 ἐπανελθοῦσα (Stelle 17).

¹⁵³ Dieses Partizip ist ein Synonym von συνηθροίσμενης IV 3,20 (42,18), s. Platon *Phaed.* 83a7–8. Das Verb συναθροίζεσθαι ist ein technischer Ausdruck, der auf Platon *Phaed.* 70 a 7, 80 e 5 zurückgeht; s. auch *Phaed.* 67 c 8 ἀθροίζεσθαι.

¹⁵⁴ S. z. B. Gregor *Beat.* VI (144,2) ἐπαναδράμητε (Stelle 6), *An. et res.* 89 C 9 πρὸς ἑαυτὴν . . . ἐπανελθοῦσα (Stelle 17), *Virg.* XII (300,6) ἢ εἰς τὸ οἰκεῖον ἑαυτῶ . . . ἐπάνοδος (Stelle 16). Die Selbsterkenntnis (oder Selbstschau) gehört ja zu diesem Prozeß: *Beat.* VI (143,21) ὁ ἑαυτὸν βλέπων (Stelle 5), ebd. (143,22–23) πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων (Stelle 5), *In Cantic. Cantic.* III (72,9–10) τὸ πρὸς ἑαυτὴν βλέπειν τὴν ψυχὴν καὶ ἑαυτὴν γινώσκειν (Stelle 12), ebd. (90,11–12) ἐν ἑαυτῶ . . . βλέπει (Stelle 13), ebd. (98,9–10) τὸν τῆς ἰδίας συνειδήσεως βότρυν βλέπων (Stelle 14). Weiteres bei Courcelle, *Connais-toi toi-même* 105–108 (s. auch o. Anm. 82). Zur Idee der Selbstschau und der Einkehr der Seele in sich selbst in *In Canticum Canticorum* s. auch o. Anm. 109.

¹⁵⁵ S. bes. Gregor *In Cantic. Cantic.* III (71,13–14) διὰ τῶν προλαβόντων καθαρῶν ἀπεπλάνωτο (Stelle 18) und auch *Beat.* VI (142,21) ἀποκαθάρας (Stelle 2); *Virg.* XI (296,5) καθαρὰν γενομένην (Stelle 8); XII (300,14) ἐκκαθάραι (Stelle 9); ebd. (300,3) ὕδατι τῷ καθαρῷ (Stelle 16); *In Cantic. Cantic.* III (71,19) καθαρθεῖσι (Stelle 12); ebd. (90,13) τῷ κεκαθαμένῳ βίῳ (Stelle 13); *In Cantic. Cantic.* XV (439,8) ἑαυτὴν ἐκκαθᾶραι (Stelle 15).

¹⁵⁶ *Virg.* XII (300,1–2) τὴν δ . . . πηλίνην εἰκόνα . . . μετημφιάσατο, ἣν ἀποθέσθαι (Stelle 16); ebd. 300,5 ἀποθέσεις.

¹⁵⁷ Zur Verwendung des Bildhauergleichnisses bei Gregor und Plotin s. o. Anm. 138 mit dem Hinweis auf Daniélou, Merki und Peroli.

reibt sie alles Überflüssige ab (I 1,12 [59,14] περικρούσαντας [aus Platon *Staat* X 611e5], ἀφαιρεί . . . ἀπέξεσε I 6,9 [116,9], ἀποτριψαμένην IV 7,10 [214,10], ἀφελών IV 7,10 [215,30])¹⁵⁸. Auf diese Weise kann sie zur Selbstschau kommen (ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε I 6,9 [116,7], εἰ τοῦτο γινόμενον σαυτὸν ἴδοις I 6,9 [117,22], ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται IV 7,10 [215,31])¹⁵⁹, ihre ursprüngliche göttliche Gestalt und Schönheit wiedergewinnen und glänzen lassen (ὅπερ εἶχε κάλλος I 6,5 [111,44], εἴπερ ἔσται πάλιν καλός [111,47], ἡ ψυχὴ καθαρσεῖσα εἶδος καὶ λόγος . . . καὶ νοερά καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ I 6,6 [112,13–15], καλὴ γενομένη I 6,9 [117,32], θεοειδὴς πᾶς, καλὸς πᾶς [117,33])¹⁶⁰ τοῦ δὲ πρότερον ἦν IV 7,10 [216,45], ὅπερ ἦν VI 9,9 [323,22]¹⁶¹, εἶναι λαμπρά I 6,9 [116,12], ἕως ἂν ἐκλάμψει σοι [116,13–14], ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινόν I 6,9 [117,18])¹⁶². Darin, im Besitz der Reinheit und der Schönheit, besteht die Gottähnlichkeit (ὁμοίωσιν . . . πρὸς θεόν . . . καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον I 2,3 [67,20–21] — vgl. Porphyr. *Sent.* 32 [25,9; 28,3–4; 29,6]; τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ I 6,6 [112,19–20]; εἰς τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα IV 7,10 [215,39–40])¹⁶³.

¹⁵⁸ S. Greg. Nyss. *Beat.* VI (143,11) ἀποκλύσειας (Stelle 4); ebd. (143,17) ἀποξύσῃται (Stelle 5); *Virg.* XII (300,3) ἀποκλυσάμενον (Stelle 16); ebd. (300,5) ἀπόθεσις δὲ τοῦ ἄλλοτρίου (Stelle 16); *In Cantic. Cantic.* XV (440,5) ἀπορριψαμένη (Stelle 15); *In Eccl.* I (295,12) ἀποκλύσειας (Stelle 20). Man beachte: ἀφελών ist derselbe technische Ausdruck, den Plotin gewöhnlich in der Darstellung seiner negativen Theologie verwendet, z. B. III 8,10 (409,31); V 3,17 (331,38); V 5,13 (360,11); VI 8,21 (305,26); vgl. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 28 (1988) 211 Anm. 256. Wie die negative Theologie, so rückt der Reinigungsprozeß auch die Intelligenz der Seele an Gott, der die absolute Reinheit ist.

¹⁵⁹ S. die oben (Anm. 154) angeführten Gregorstellen.

¹⁶⁰ S. Greg. Nyss. *Beat.* VI (142,22) ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει (Stelle 2); ebd. (143,13) ἀναλάμψει σοι τὸ θεοειδὲς κάλλος (Stelle 4); *In Cantic. Cantic.* II (68,6) τοῦ ἀφθάρτου κάλλους ὁμοίωμα (Stelle 11); *In Cantic. Cantic.* XV (440,6–7) καθαρὸν τοῦ ἀκηράτου κάλλους ἑαυτῇ τὸ εἶδος ἐνετυπώσατο (Stelle 15); *Virg.* XII (300,4–5) πάλιν . . . φανερωθῇ τὸ κάλλος (Stelle 16); ebd. (300,15) τὸ κεκαλυμμένον ἐν τῇ ψυχῇ κάλλος διαφωτίσαι (Stelle 9).

¹⁶¹ S. Greg. Nyss. *Beat.* VI (143,7–8) τῇ σῇ κατασκευῇ τὰ μιμήματα; ebd. (143,19) πάλιν ἀναλήγεται τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα (Stelle 5); *Virg.* XII (300,4–5) πάλιν τῆς ψυχῆς φανερωθῇ τὸ κάλλος (Stelle 16); *In Cantic. Cantic.* XV (439,18–19) τὴν πρώτην τῆς φύσεως ἡμῶν μακαριότητα (Stelle 19). Bemerkenswert ist die Verwendung von πάλιν sowohl bei Greg. Nyss. *Beat.* VI (143,19, Stelle 5), *Virg.* XII (300,4, Stelle 16), als auch bei Plotin I 6,5 (111,47). Gregors κατασκευῇ *Beat.* VI (143,8), πρώτην *In Cantic. Cantic.* XV (439,18) und ἐξ ἀρχῆς *Beat.* VI (144,1) entsprechen genau Plotins Worten τοῦ δὲ πρότερον ἦν IV 7,10 (216,45).

¹⁶² Greg. Nyss. *Beat.* VI (143,13) ἀναλάμψει σοι (Stelle 4); ebd. (144,10) τηλαυνῶς βλέπει (Stelle 7); *Virg.* XI (295,9. 12. 20. 23) φωτειδὴς γένηται, φῶς γίνεται, φωτειδεῖς γενησόμεθα, φῶς ἐσόμεθα, XII (300,15) τὸ . . . κάλλος διαφωτίσαι (Stelle 9); *In Cantic. Cantic.* II (68,9–10) ἀντιλαμπούσης αὐγῆς (Stelle 11); III (90,14) ἐλλάμπουσαι (Stelle 13); ebd. (98,11) φωτεινῇ . . . ζωῇ (Stelle 14).

¹⁶³ S. die Stellen 5 (ὁμοιότητα), 19 und 20 (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν), an denen

D. DE BEATITUDINIBUS VI 142,15–144,13 UND PLOTIN

Was den Abschnitt *Beat.* VI 142,15–144,13 angeht, sind die folgenden gedanklichen und zuweilen auch terminologischen Übereinstimmungen besonders auffallend. Was Gregor sagt, setzt verschiedene plotinische Lehren voraus, die verschiedenen Stellen der *Enneaden* entnommen werden müssen.

Gregor	Plotin
142,21–22 (Stelle 2)	I 2,3 (66,10.16) ταύτας καθάρσεις . . .
ὁ πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως τὴν	μήτε ὁμοπαθῆς εἶναι
ἑαυτοῦ καρδίαν ἀποκαθάρας ἐν τῷ	I 2,4 (68,15.19) δεῖ οὖν καθηραμένην
ιδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως	συνεῖναι . . . τί οὖν τοῦτο; θέα
καθορᾶ τὴν εἰκόνα	I 6,5 (110,5) ἑαυτοὺς δὲ ἰδόντες τὰ
	ἔνδον καλοῦς ¹⁶⁴
	I 6,9 (117,22) εἰ τοῦτο γενόμενον
	σαντὸν ἴδοις
	IV 7,10 (215,31–32) ὅταν ἑαυτὸν
	θεάσῃται . . . ἐν τῷ καθαρῷ
	γεγεννημένον
	V 8,10 (402,40) βλέπων ὡς αὐτόν
	V 1,3 (265,7) εἰκὼν τίς ἐστὶ νοῦ
	V 1,7 (279,40) εἶδωλον εἶναι
	αὐτοῦ ¹⁶⁵
	V 3,6 (307,17–18) ἐν εἰκόνι τὸ
	ἀρχέτυπον θεωρεῖν ¹⁶⁶
	V 3,9 (313,7–8) τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς
	τοῦτό ἐστιν, ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ
	σώζουσάν τι φῶς ἐκείνου

die Wiedergewinnung des Guten und der Schönheit (ἀγαθόν, ὡραῖσθεῖσα, καλλωπιζόμενος) dem in sich "ontisch-statischen" Bibelbegriff der εἰκὼν — ὁμοίωσις ein dynamisches Gepräge erteilt (vgl. Merki 164).

¹⁶⁴ Die Worte ἔνδον καλοῦς entsprechen genau Gregors ἐν τῷ ιδίῳ κάλλει.

¹⁶⁵ Εἶδωλον unterscheidet sich nicht wesentlich von εἰκὼν. Beide beziehen sich auf die Weltseele, die aber mit der menschlichen Seele zusammenfällt (der Mensch ist ein Mikrokosmos; s. o. Anm. 111). Zur Übereinstimmung zwischen Gregors Lehre von der εἰκὼν und Plotins Lehre von der Weltseele und der menschlichen Seele als Ebenbilder der oberen Intelligenz s. ausführlicher u. Abschnitt G 1–2.

¹⁶⁶ Über diese plotinische Stelle s. auch o. Anm. 6. In der Gregorstelle entspricht τῆς θείας φύσεως Plotins ἀρχέτυπον, das mit dem νοῦς identisch ist (s. o. Anm. 106).

(cont.)

Gregor	Plotin
	V 8,11 (402,3) ἑαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ ¹⁶⁷ καλλωπισθεῖσαν βλέπει
	VI 9,11 (326,7) εἴχοι ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα
143,4–5 (Stelle 3) τὸ γὰρ σοι χωρητὸν τῆς τοῦ θεοῦ κατανοήσεως μέτρον ἐν σοὶ ἐστίν	IV 7,10 (215,31–33) ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται . . . ἐν τῷ καθαρῷ γεγεννημένον. ὕψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα . . . ¹⁶⁸
	V 8,10 (402,42–43) εἰ δύναμιν ἔχοι ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν
	I 2,3 (67,28) καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρῳ
143,6–8 (Stelle 3) τῶν γὰρ ιδίας φύσεως ἀγαθῶν ὁ θεὸς ἐνετύπωσε τῇ σῇ κατασκευῇ τὰ μιμήματα	I 2,4 (68,19–23) τύπος τοῦ ὁφθέντος ἐντεθεὶς . . . εἶχε . . . τύπους
	V 3,2 (300,9–10.12) ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ιόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους . . . τοῖς ἐν αὐτῷ ἐκ παλαιοῦ τύποις ¹⁶⁹
	V 3,3 (301,11–12) τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς . . . νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἔχνη ¹⁷⁰
143,9–11 (Stelle 4) ἀλλ' ἡ κακία τῷ θεοειδεῖ χαρακτηρὶ περιχυθεῖσα ἄχρηστον ἐποίησέ σοι τὸ ἀγαθὸν ὑποκεκρυμμένον τοῖς αἰσχροῖς προκαλύμμασιν	I 2,4 (68,21–22) εἶχεν οὐκ ἐνεργοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα
	I 6,5 (111,41–45) τῷ ὑλικῷ πολλῷ συνοῦσα καὶ εἰς αὐτὴν εἰσδεξαμένη εἶδος ἕτερον ἡλλάξατο

¹⁶⁷ Über die Bedeutung von αὐτοῦ s. o. Anm. 114.¹⁶⁸ Hier bezieht sich νοῦν ὁρῶντα auf den menschlichen νοῦς, wie aus ἑαυτὸν entnommen werden kann. Diese schende menschliche Intelligenz entspricht aber dem göttlichen, metaphysischen νοῦς (s. o. Anm. 111), der ein Abbild des obersten Prinzips (d. h. des Einen-Guten) ist (V 1,7 [277,1]). Gregors ἐν σοὶ ist Plotins ἑαυτὸν . . . νοῦν ὁρῶντα.¹⁶⁹ Plotins τύποι entsprechen Gregors ἐνετύπωσε: genau wie Gregors Gott, so drückt auch Plotins Intelligenz der Seele ihr Gepräge auf (über dieses Motiv s. auch o. Anm. 124 und ausführlicher u. Abschnitt G 2 f). Das gilt natürlich sowohl für das metaphysische Gebiet als auch für den Menschen (s. o. Anm. 111).¹⁷⁰ Diese ἔχνη fallen mit den τύποι zusammen (s. auch u. Abschnitt G 2 f mit Anm. 230).

(cont.)

Gregor	Plotin
	κράσει τῇ πρὸς τὸ χεῖρον . . . τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὁρῶτο, ὃ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο
143,11–13 (Stelle 4) εἰ οὖν ἀποκλύσειας πάλιν δι' ἐπιμελείας βίου τὸν ἐπιπλασθέντα τῇ καρδίᾳ σου ῥύπον, ἀναλάμψει σοι τὸ θεοειδὲς κάλλος	I 6,5 (111,46–47) ἔργον αὐτῷ . . . ἀπονισαμένῳ I 6,9 (116,9–11) ἀφαιρεῖ . . . ἀπέξεσε . . . ἀφαίρει IV 7,10 (215,30) ἀφελών IV 7,10 (216,47–48) ἀποκρουσάμενος I 6,9 (116,13–14) ἕως ἂν ἐκλάμψει σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαΐα I 6,9 (117,18) φῶς ἀληθινὸν μόνον IV 7,10 (215,35–36) κόσμον . . . φωτεινὸν γεγεννημένον
143,13–16 ὥσπερ ἐπὶ τοῦ σιδήρου γίνεσθαι πέφυκεν, ὅταν δι' ἀκόνης τοῦ ἰοῦ γυμνωθῇ, ὁ πρὸ ὀλίγου μέλας ἀνγὰς τινας ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὸν ἥλιον στίλβων καὶ λαμπηδόνας ἐκδίδωσιν	I 6,5 (111,51–53) ὥσπερ χρυσῷ, ἀναπεπλησθαι δὲ τοῦ γεώδους, ὃ εἴ τις ἀφέλοι, καταλέλειπται χρυσὸς καὶ ἔστι καλός, μονούμενος μὲν τῶν ἄλλων, αὐτῷ δὲ συνῶν μόνῳ IV 7,10 (215,35) φωτεινὸν IV 7,10 (216,45–46) ἀγάλατα . . . ὑπὸ χρόνου ἰοῦ πεπληρωμένα IV 7,10 (216,47–52) οἷον εἰ χρυσός . . . εἴτα ἀποκρουσάμενος ὅσον γεηρὸν ἐν αὐτῷ . . . αὐτὸς κρατιστεύων, εἴ τις αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐφή εἶναι; vgl. Porphyrg. <i>An.</i> 244 F (262,14–15) πῶς εἰ τοῦ ἀλόγου χωρισθεῖ ὥσπερ χρυσίον περιτεπλάσμενον πηλοῦ ¹⁷¹
143,16–20 (Stelle 5) οὕτως καὶ ὁ ἔνδον ἄνθρωπος . . . ἐπειδὰν ἀποξύσῃται τὸν ἰώδη ῥύπον τὸν διὰ τοῦ πονηροῦ εὐρώτος	I 1,10 (58,15) τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου ¹⁷² I 1,12 (59,14) περικρούσαντας IV 7,10 (216,47–48) ἀποκρουσάμενος IV 7,10 (216,46) ἰοῦ πεπληρωμένα

¹⁷¹ Gregor ersetzt also Plotins und Porphyrios' Gold durch das Eisen; die Idee, die beiden Bildern zugrunde liegt, ist aber wesentlich dieselbe.

¹⁷² S. auch o. Anm. 4.

(cont.)

Gregor	Plotin
ἐπανθήσαντα τῇ μορφῇ, πάλιν ἀναλήφεται τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα καὶ ἀγαθὸς ἔσται. τὸ γὰρ ἀγαθὸν ὅμοιον ἀγαθὸν πάντως	I 1,12 (59,14) τὰ προστεθέντα IV 7,10 (215,28–30) προστεθέν . . . προσετέθη . . . ἀφελῶν IV 7,10 (215,39–40) εἰς τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀτενίσας I 6,6 (112,18–20) διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ; vgl. Porphyg. <i>Ad Marc.</i> 13 (283,10–11) τῇ ὁμοιώσει θεοῦ; <i>An.</i> 244 F (262,15–263,16) οὐκ αὐτόθεν ἂν τὸ ἑαυτῆς εἶδος ἐκφάνειεν ὡς ἐμπερὲς ὄν μόνῳ τῷ θεῷ
143,20–23 (Stelle 5) οὐκοῦν ὁ ἑαυτὸν βλέπων ἐν ἑαυτῷ τὸ ποθούμενον βλέπει . . . ὅτι πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον	III 5,2 (323,40–41) ποθουμένου, ποθούμενον ¹⁷³ IV 7,10 (215,31–33) ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται . . . ἐν τῷ καθαρῷ γεγεννημένον. ὥσπερ γὰρ νοῦν ὁρῶντα ¹⁷⁴ V 8,10 (402,42) ἐν αὐτῷ ἂν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν V 8,11 (402,3) ἑαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει III 8,11 (410,19–20) οἷον δὲ ἐνορᾶται ἐπ' αὐτῷ ἵχνος τοῦ ἀγαθοῦ ¹⁷⁵ τοιοῦτον τὸ ἀρχέτυπον ἐννοεῖν προσήκει V 3,6 (307,17–18) ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν (s. auch o. <i>Anm.</i> 6) VI 9,11 (326,7) ἔχει ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα

¹⁷³ S. auch o. *Anm.* 5.¹⁷⁴ Über νοῦν ὁρῶντα s. o. *Anm.* 168. Plotins Satz ἑαυτὸν θεάσῃται ἐν τῷ καθαρῷ γεγεννημένον entspricht Gregors Worten πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων.¹⁷⁵ 'Ἐπ' αὐτῷ bezieht sich auf den νοῦς; ἵχνος τοῦ ἀγαθοῦ deutet auf das Gepräge des Guten im νοῦς hin. Dadurch wird der νοῦς ein Abbild des Guten (s. auch o. *Anm.* 168).

(cont.)

Gregor	Plotin
143,24–26 ὥσπερ γὰρ οἱ ἐν κατόπτρῳ καθορῶντες τὸν ἥλιον . . . οὐδὲν ἔλαττον ὁρῶσι τὸν ἥλιον ἐν τῇ τοῦ κατόπτρου ἀνγῇ	III 6,7 (347,25–26) ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον ¹⁷⁶ VI 4,10 (150,12–13) ἡ τῆς εἰκόνος . . . ποιήσις οἶον ἐν . . . κατόπτροις ¹⁷⁷ vgl. Porphyr. <i>Ad Marc.</i> 13 (283,10–11) ἐνοπριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεοῦ
143,28–144,2 (Stelle 6) ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος ἐπαναδράμητε, ἐν ἐαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε	
a. 143,28–144,1 ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος	I 6,5 (111,44) ὅπερ εἶχε κάλλος I 6,5 (111,47) εἴπερ ἔσται πάλιν καλός IV 7,10 (216,45) τοῦ ὃ πρότερον ἦν VI 9,9 (323,22) ὅπερ ἦν ¹⁷⁸
b. 144,1 χάριν τῆς εἰκόνος	I 6,7 (114,25–26) ἐκεῖνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν . . . δίδωσι III 8,11 (410,17–19) τοῦ μὲν εἶδους τοῦ ἐπ’ αὐτῷ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἤκοντος ἀγαθοειδῆ ποιοῦντος ¹⁷⁹ IV 8,6 (244,19–20) τοῦ πᾶσι τὸ ἀγαθὸν . . . χορηγοῦντος IV 8,6 (244,23) τὸ εἶναι οἶον ἐν χάριτι δόντος

¹⁷⁶ Während Plotin sich ganz allgemein ausdrückt, bezieht Gregor das plotinische Spiegelgleichnis auf die Sonne, die der sinnliche Ausdruck Gottes ist (s. o. Anm. 104).

¹⁷⁷ Zu dieser plotinischen Stelle s. auch o. Anm. 99.

¹⁷⁸ Diese vier Stellen deuten ganz klar auf die ursprüngliche Schönheit und Reinheit der Intelligenz der menschlichen Seele hin, die ein Ebenbild des göttlichen νοῦς ist (s. o. Anm. 165 und u. Abschnitt G 2 b). Gregors Lehre von der ursprünglichen Schönheit der εἰκὼν hat also in Plotin ihren Vorläufer (s. auch o. Anm. 161).

¹⁷⁹ Hier wird die Idee der Übermittlung des Guten, d. h. der göttlichen Gabe, klar dargestellt. Nur durch diese Gabe wird der νοῦς “gutähnlich”, d. h. “gottähnlich” (vgl. dazu auch u. Abschnitt G 2 g).

(cont.)

Gregor	Plotin
	V 3,8 (312,22–24) τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμπαν ἐφώτισε· τοῦτο δ' ἐστὶ νοερὰν ἐποίησε· τοῦτο δ' ἐστὶ ὁμοίωσεν ἑαυτῷ τῷ ᾧ φωτὶ ¹⁸⁰
	VI 7,22 (240,6–7) τοῦ ἀγαθοῦ ὥσπερ χάριτας δόντος
	VI 9,9 (324,49–50) ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς ¹⁸¹
c. 143,28–144,2 ἐπὶ τὴν . . . χάριν τῆς εἰκόνας ἐπαναδράμητε	I 6,9 (117,34) ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν ¹⁸² IV 7,10 (214,14) ἐφ' ἑαυτὴν ἀνέλθῃ vgl. Porphyrg. <i>Ad Marc.</i> 10 (280,25) εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν ¹⁸³
d. 144,2 ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε ¹⁸⁴	VI 9,8 (320,11) τὸ ζητούμενον VI 9,11 (326,7) ἔχει ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα

¹⁸⁰ Die Worte ὁμοίωσεν ἑαυτῷ deuten auf die Lehre von der Seele als εἰκὼν der Intelligenz hin (s. o. Anm. 165 und u. Abschnitt G 1–2); Gregors Lehre von der Gleichwertigkeit von εἰκὼν und ὁμοίωσις (s. o. Anm. 134 mit dem Hinweis auf Merki) kündigt sich praktisch in dieser plotinischen Stelle an.

¹⁸¹ Zu dieser Stelle s. auch Hugo Koch 402. Wie aus V 3,8 (312,35–38) deutlich hervorgeht (ἡ δὲ ἐν τῷ νῷ ζωὴ καὶ ἐνέργεια . . . νοοῦν καὶ νοούμενον) ist diese ἀληθινὴ ζωὴ nichts anderes als der Akt der reinen selbstschauenden Intelligenz, die mit der Wahrheit und Schönheit identisch ist (zu dieser Identität s. V 5,1 [341,67–68]; V 5,2 [342,11] und o. Anm. 106 und 111). Diese Lehre geht auf Aristoteles zurück, *Met.* A 1072 b 19–20, 26–27. Dazu s. auch u. Abschnitt G 2.

¹⁸² Der Aufstieg zur göttlichen Intelligenz unterscheidet sich nicht wesentlich vom Aufstieg der Intelligenz der menschlichen Seele zu der oberen, reinen menschlichen Intelligenz, d. h. von der Rückkehr des Menschen zu sich selbst, in sein wahres "Ich" (s. o. Anm. 111 und 168 sowie u. Abschnitt G 2). Man braucht fast nicht zu betonen, daß Gregors εἰκὼν bei Plotin vor allem der Intelligenz der menschlichen Seele und dann auch der oberen Intelligenz des Menschen entspricht (s. o. Anm. 168 und bes. u. Abschnitt G 1–2). Die in ihre ursprüngliche Reinheit wiederengesetzte εἰκὼν Gregors kann also im plotinischen System entweder mit der wieder rein gewordenen Intelligenz der menschlichen Seele oder sogar mit dem reinen menschlichen νοῦς verglichen werden (die gereinigte, in sich zurücktretende Intelligenz der menschlichen Seele wird für Plotin der oberen menschlichen Intelligenz gleich; s. u. Abschnitt G 2 h).

¹⁸³ Plotins ἐφ' ἑαυτὴν und Porphyrios' εἰς ἑαυτὴν deuten auf das wahre "Ich" des Menschen, d. h. auf seine obere, reine Intelligenz und auf sein oberstes Prinzip hin (s. auch o. Anm. 182).

¹⁸⁴ Gregors ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε deutet auf den Besitz der wieder rein

(cont.)

Gregor	Plotin
	V 8,10 (400,36) ἔχει . . . ἐν αὐτῷ [in semet ipso] τὸ ὁρώμενον
144,2–4 (Stelle 6) καθαρότης γὰρ καὶ ἀπάθεια καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτριώσις ἡ θεότης ἐστίν. εἰ ταῦτα ἐν σοί, ὁ θεὸς πάντως ἐστίν ἐν σοί.	I 6,7 (113,10; 114,22) καθαρὸν ¹⁸⁵ I 2,3 (67,21) καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον I 2,6 (71,26) ἀπαθὲς ὃν τὴν φύσιν vgl. Porphyg. <i>Sent.</i> 32 (28,4) ¹⁸⁶ VI 9,3 (311,26) τὸ καθαρῶτατον I 2,4 (68,11) οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐν κακῷ
144,7–8 Τοῖς μὴ καθαρθεῖσιν ἀθέατον ἐκκαθαρθεῖς κατενόησας	I 6,5 (111,33–37) ἀκάθαρτον . . . οὐκέτι μὲν ὁρώσαν ἃ δεῖ ψυχὴν ὁρᾶν I 6,9 (116,7–14) κἂν μήπω σαυτὸν ἴδῃς καλὸν . . . καθαίρων . . . ἕως ἂν ἴδῃς I 6,9 (117,26–28) οὐ κεκαθαρμένος . . . οὐδὲν βλέπει
144,8–10 (Stelle 7) τῆς ὑλικῆς ἀχλύος τῶν τῆς ψυχῆς ὁμμάτων ἀφαιρεθείσης, ἐν καθαρῷ τῇ τῆς καρδίας ἀθρία τηλαυγῶς βλέπεις τὸ μακάριον θέαμα	V 9,1 (412,19) τῆς ἐνταῦθα ἀχλύος IV 7,10 (215,31–32) ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται . . . ἐν τῷ καθαρῷ γεγεννημένον V 8,10 (402,42–43) ἐν ἑαυτῷ ἂν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν . . . ἐν ἑαυτῷ θεὸν βλέπειν IV 7,10 (215,35–36) κόσμον . . . φωτεινὸν γεγεννημένον VI 7,35 (259,38) μακαρίαν . . . θέαν (s. Plat. <i>Phaedr.</i> 250b6–7)

und schön gewordenen göttlichen eikṓn hin, was dem Sinn der plotinischen Stelle VI 9,11 (326,7) genau entspricht. Zur Bedeutung von ζητούμενον bei Plotin VI 9,8 (320,11) s. u. Anm. 209, wo der griechische Text der Plotinstelle zitiert wird.

¹⁸⁵ Die Reinheit ist eine der Hauptzüge der negativen der platonischen Tradition (sie ist auch eine der Haupteigenschaften des anaxagoreischen, aristotelischen und neuplatonischen νοῦς); vgl. dazu Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 214, 220, 232 (mit Anm. 255), 254, 261 f, 274; 28 (1988) 217, 265 f; 29–30 (1989–1990) 111 Anm. 571, 127, 154; 31–32 (1991–1992) 42.

¹⁸⁶ Die Lehre von der Leidenschaftslosigkeit Gottes gehört ebenfalls zur negativen Theologie und hat ihren Ursprung in Anaxagoras' Lehre vom νοῦς, die Aristoteles geerbt hat; vgl. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 214, 228, 241, 259, 262, 269, 273, 279; 28 (1988) 254 f, 278; 29–30 (1989–1990) 119, 182 f.

(cont.)

Gregor	Plotin
144,11 (Stelle 7) ἀπλότης	V 3,11 (318,27) τὸ πάντῃ ἀπλοῦν V 5,6 (348,31–32) ἀπ' αὐτοῦ, ὃ πάντων ἀπλότητός ἐστι σημαντικόν

Diese zahlreichen Übereinstimmungen sowie die Berücksichtigung der plotinischen und porphyrischen Lehren vom Reinigungsprozeß, von der Reinheit, von der χάρις, von der εἰκὼν und der ὁμοίωσις, von der Bekehrung und vom ἔρως ermöglichen eine kritische Überprüfung der besonders seitens von Ivánkas und Daniélous heftig durchgefochtenen und von Merki wesentlich übernommenen These, Gregor habe sich gewisse plotinische Lehren und Gleichnisse zwar angeeignet, gleichzeitig aber auch umgedeutet, umgeformt und christianisiert¹⁸⁷. Ihre Hauptargumente sollen hier im einzelnen erörtert werden.

E. REINIGUNG (κάθαρσις) UND REINHIT (καθαρότης)

Von Ivánka und Daniélou heben den tiefen Unterschied hervor, der ihrer Meinung nach bei Gregor zwischen "Reinigung" und "Reinheit" besteht: der in *Virg.* XI–XII dargestellte Reinigungsprozeß (Stellen 8, 9, 16) klinge mehr plotinisch — die Reinigung sei hier nur "negativ" aufgefaßt; die Reinheit (καθαρότης) in *Beat.* VI (Stellen 5, 6, 7) repräsentiere dagegen einen originellen, christlichen Zug in Gregors Mystik, die ihn von Plotin abhebe; hier nehme die erst auf Gott und dann auf die menschliche Seele bezogene Reinheit eine positive Rolle an, die in der plotinischen Reinigung nicht zu finden sei¹⁸⁸.

Es ist aber soeben gezeigt worden, daß bei Plotin die Reinheit eine der Haupteigenschaften des Einen und der Intelligenz ist¹⁸⁹; dadurch unterscheidet sich Gregors Gott nicht von der ersten und

¹⁸⁷ S. o. Anm. 26–50 (über von Ivánka und Daniélou), 65, 72–73 (über Merki).

¹⁸⁸ S. o. Anm. 29, 40 f, 46 und die betreffenden Zitate aus den Beiträgen beider Gelehrten.

¹⁸⁹ S. o. Anm. 185.

zweiten Hypostase Plotins. Hinzu kommt: Plotin und Porphyrios sind sich des Unterschieds zwischen Reinigung (καθαίρεσθαι) und Reinheit (κεκαθάρθαι) wohl bewußt; da die Reinigung sich darauf beschränkt, die Seele durch die Entfernung aller fremden Elemente und aller Leidenschaften auf die Kontemplation vorzubereiten, bleibt sie in bezug auf die Reinheit, die den Zustand der beschaulichen Seele charakterisiert, auf einer unteren Stufe:

- προηγείται μὲν ἡ κάθαρσις, ἔπεται δὲ ἡ ἀρετὴ (d. h. die beschauliche Tugend) . . . ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαρθάρθαι <ἢ ἐν τῷ καθαίρεσθαι· τὸ γὰρ κεκαρθάρθαι> οἷον τέλος ἦδη. ἀλλὰ τὸ καθαίρεσθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός I 2,4 (67,2–6),
- δεῖ οὖν καθηραμένην συνεῖναι I 2,4 (68,15),
- τοῦτ' οὖν ἡ ἀρετὴ αὐτῆς; . . . τί οὖν τοῦτο; θέα I 2,4 (68,17–19),
- vgl. Porphyrg. *Sent.* 32 τέλος γὰρ τὸ κεκαρθάρθαι τοῦ καθαίρειν (26,3–4),
- δεῖ οὖν ἡ καθηραμένην αὐτὴν συνεῖναι τῷ γεννήσαντι (27,3),
- ἄλλο οὖν γένος . . . ἀρετῶν μετὰ τὰς καθαρτικὰς . . . νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης (27,8–10).

Eben durch diese obere Reinheit, die mit der ἀπάθεια zusammenfällt und die auch die göttliche Natur charakterisiert, werden die Gottähnlichkeit und die Ausübung der noetischen Funktion ermöglicht: τὴν δὲ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθῆς οὕτως ἐστίν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἀμάρτοι· καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη I 2,3 (67,19–22).

Die plotinisch-porphyrische Stufenordnung Reinigung-Reinheit (καθαίρεσθαι — κεκαθάρθαι)¹⁹⁰ spiegelt sich sowohl in *Beat.* VI als auch in *Virg.* XI–XII wider: in beiden Schriften treten der Reinigungsprozeß (Stellen 4, 5, 9, 16) und die enge Verbindung zwischen Reinheit, Selbstschau und Gottesschau (Stellen 2, 5, 6, 7, 8) deutlich hervor. Der von Plotin und Porphyrios entworfene Übergang von der Reinigung zur Reinheit wird von Gregor in *Beat.* VI (Stelle 5) besonders klar dargestellt¹⁹¹. Die plotinisch-porphyrische Reinheit der Seele ist sowohl in *Beat.* VI als auch in *Virg.* XI vorhanden:

¹⁹⁰ S. auch u. Anm. 194.

¹⁹¹ In *Virg.* XI–XII sind auch die beiden Ideen der Selbstschau und der Gottesschau ganz klar angedeutet, obwohl sie darin nicht so entwickelt zu sein scheinen wie in *Beat.* VI: *Virg.* XI (296,5–7 = Stelle 8) ὡς ἂν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλάβοι τὸ ὅμοιον οἰονεῖ κάτοπτρον τῇ καθαρότητι τοῦ θεοῦ ἐαυτὴν ὑποθεῖσα; XII (301,6–7) εἶτα ἐν

- ἀποκαθάρας *Beat.* VI (142,21–22 = Stelle 2),
- καθαρὸς γενόμενος *Virg.* XI (295,8–9),
- καθαρὰν γενομένην ebd. (296,5 = Stelle 8),
- vgl. Plotins und Porphyrios' κεκαθάρθαι, καθηραμένην, καθαρὰ ἔσται (I 2,4 [67,4–5; 68,15], I 2,5 [69,21], *Sent.* 32 [26,4; 27,3]);

und Gottes Reinheit findet sich nicht nur in *Beat.* VI (καθαρότης, 144,2.11, Stellen 6, 7), sondern auch in *Virg.* XI (τῇ καθαρότητι τοῦ θεοῦ 296,6–7 = Stelle 8).

Von Ivánka und Daniélou betonen, daß die Reinheit in *Beat.* VI "Gegenstand des Schauens" werde (s. Stellen 5 und 6); dadurch hebe sich Gregor nicht nur von seinem früheren, in *Virg.* vertretenen Standpunkt, sondern auch vom plotinischen Lehrsatz ab, die Reinheit sei nur "Mittel und Voraussetzung" der Schau¹⁹². Die Reinheit als "Gegenstand des Schauens" ist aber kein origineller, "christlicher" Zug der Spekulation Gregors, durch den er die plotinische Lehre "umdeutet", sie ist im Gegenteil echt plotinisch; man braucht nur die oben angeführte Stelle IV 7,10 (215,28–33)¹⁹³ heranzuziehen: εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα . . . ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται . . . ἐν τῷ καθαρῷ γεγεννημένον. ὅψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα . . .¹⁹⁴. Daß dieser νοῦν ὁρῶντα (d. h. die menschliche Intelligenz)¹⁹⁵ die Reinheit als Haupteigenschaft haben muß, geht nicht nur aus den vorangehenden Worten ἐν τῷ καθαρῷ γεγεννημένον, sondern auch — und vor allem — aus der anaxagoreisch-aristotelischen, von Plotin vollständig übernommenen Lehre vom νοῦς καθαρὸς hervor, der allein die noetische Funktion ausüben kann (s. auch o., Anm. 185):

- s. Aristot. *An* I 405a 16–17 φησὶν (d. h. Anaxagoras) αὐτόν . . . ἀμυγῇ τε καὶ καθαρόν,
- III 430^a 17–18 οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθής τε καὶ ἀμυγῆς,

τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ, τουτέστιν ἐν ἑαυτῷ, ζητεῖν τὴν ἀπολομένην δραχμήν; XII (301,21) τῷ ἀφράσῳ κάλλει τοῦ εὐρεθέντος ἐνατενίζουσαι.

¹⁹² S. o. Anm. 29 und 37.

¹⁹³ S. auch o. Anm. 168 und 174.

¹⁹⁴ Das Partizip ἀφελών (215,30) ist bemerkenswert, da es sowohl auf die negative theologische Methode als auch auf den Reinigungsprozeß hindeutet; s. o. Anm. 158. Wie in I 6,9 (116,7–117,34; s. bes. 116,9 ἀφαιρεῖ und 116,11 ἀφαίρει), so wird auch in IV 7,10 (215,28–33) der Aufstieg von der Reinigung zur Reinheit und Selbstschau (die praktisch mit der Gottesschau zusammenfällt) klar geschildert (s. auch o. Anm. 111, 168 und 182).

¹⁹⁵ S. o. Anm. 168.

- Plotin V 3,3 (302,17–24) νῶ δὲ ἀξιοῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ¹⁹⁶ σκοπεῖσθαι . . . νοῦν καθαρὸν λαμβάνει . . . ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν,
 — V 3,6 (306,11–12) νῶ καθαρῶ θεάσασθαι τὸ ἀληθές.

Außerdem wird auch in *Virg.* XI die Reinheit “Gegenstand des Schauens” (296,5–7)¹⁹⁷.

Man darf also keine Entwicklungslinie zwischen *Virg.* XI–XII und *Beat.* VI im Sinne einer Ersetzung des “negativen”, vom Neuplatonismus stammenden Reinigungsprozesses durch eine “positive”, “christliche” Reinheit zeichnen, die zu Gott gehört und in der wieder rein gewordenen εἰκὼν zum Gegenstand des Schauens wird. Von einer solchen Überholung des Neuplatonismus und einer darauf begründeten Christianisierung der Mystik Gregors in *Beat.* VI kann kaum die Rede sein.

F. GNADE (χάρις) IN GREGORS MYSTIK

Von Ivánka, Daniélou, Merki und Salmona heben die Rolle hervor, die die Gnade in Gregors Mystik spielt; auch dadurch unterscheidet sich Gregor scharf vom Neuplatonismus¹⁹⁸. In dem hier untersuchten Abschnitt *Beat.* VI 142,15–144,13 wird die Gnade eng mit dem “Ebenbild” verknüpft, das Gott auf die menschliche Seele bei ihrer Schöpfung aufgeprägt hat:

τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνης 144,1 (Stelle 6),
 vgl. *Virg.* XII (299,22) εἰκόνης τὴν χάριν (Stelle 16)¹⁹⁹,
 ebd. (300,11–12) χαρισαμένου . . . τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα.

¹⁹⁶ Hier sind αὐτοῦ und αὐτῷ reflexiv aufzufassen; vgl. dazu auch o. Anm. 124.

¹⁹⁷ Der griechische Text wird oben (Anm. 191) zitiert.

¹⁹⁸ S. o. Anm. 29 f, 32, 38, 43 und die betreffenden Zitate aus von Ivánka und Daniélou; ebenso Anm. 72 (über Merki) und 94 (über Salmona). An diese Gelehrten schließt sich Peroli ganz an 99 (“la presenza di Dio nello specchio dell’anima per la grazia”), 274 (gleicher Satz), 284 (“... differenza tra la concezione neoplatonica e quella cristiana: la somiglianza a Dio non è opera dell’uomo . . . ma è dono della grazia di Dio”). Zur Gnade bei Plotin s. aber gleich unten und Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* 65–67. Kurzer Hinweis auf χάρις im Platonismus bei Ritter, *Die Gnadentehre* 197 f, der allerdings Plotin nicht nennt.

¹⁹⁹ Über diesen Parallelismus s. auch o. Anm. 129.

Dazu ist folgendes zu bemerken:

(1) Wie die oben angeführten plotinischen Parallelstellen zu Gregors χάριν τῆς εἰκότος zeigen, ist Plotin auch mit der Idee der Schenkung des Guten durch Gott wohl vertraut: an zwei Stellen — IV 8,6 (244,23), VI 7,22 (240,6–7) — verwendet er das Wort χάριν, was beweist, daß das Motiv der göttlichen Gnade keine exklusive Eigentümlichkeit des Christentums ist.

(2) Auch bei Plotin kann nur Gott die Gottähnlichkeit übermitteln. Das findet auf zwei verschiedenen Ebenen statt, nämlich auf den Ebenen der zweiten und der dritten Hypostase. Was Gregor in *Virg.* XII (300,9–12) sagt: ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις, ἀλλὰ τοῦτο μὲν τῆς τοῦ θεοῦ μεγαλοδωρεᾶς ἐστὶν . . . χαρισσάμενου τῇ φύσει τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα gilt bei Plotin sowohl für die obere als auch für die untere Ebene: in III 8,11 (τοῦ μὲν εἶδους τοῦ ἐπ' αὐτῷ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἦκοντος ἀγαθοειδῆ ποιῶντος 410,17–19) wird der νοῦς "gutähnlich" (d. h. gottähnlich) durch die Übermittlung der Form, die vom Guten kommt; und in V 3,8 (τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφώτισε . . . τοῦτο δ' ἐστὶν ὁμοίωσεν ἑαυτῷ τῷ ἄνω φωτί 312,22–24)²⁰⁰ glänzt das von oben (d. h. vom νοῦς) kommende Licht in der erleuchteten Seele und macht sie sich ähnlich, d. h. gottähnlich.

(3) Gleichmaßen werden bei Plotin das Denkvermögen, die Reinheit und die Schönheit — die auch die Haupteigenschaften von Gregors εἰκόν sind²⁰¹ — von der ersten an die zweite und von der zweiten an die dritte Hypostase übermittelt. In VI 9,9 (224,49–50) wird das Gute als "der Übermittler des wahren Lebens" (ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς) dargestellt. Dieses "wahre Leben" kann nichts anderes sein als die noetische Tätigkeit der Intelligenz in aristotelischem Sinn — eine Tätigkeit, die von der Reinheit nicht getrennt werden kann²⁰². Was die Intelligenz der Seele betrifft, erhält sie ihre Denkfähigkeit und

²⁰⁰ Über diese Stelle s. auch o. Anm. 180.

²⁰¹ Zum Denkvermögen der εἰκόν s. u. Anm. 221 f, 226. Zu ihrer Reinheit und Schönheit vgl. *Beat.* VI 142,22 (Stelle 2); 143,13 (Stelle 4); 143,22–23 (Stelle 5); 144,2–4 (Stelle 6); 144,9–11 (Stelle 7); *Virg.* XI 296,4–9 (Stelle 8); *An. et res.* 89 C 8–13 (Stelle 10); *In Cantic. Cantic.* II 68,5–10 (Stelle 11); XV 439,8–11. 440,4–7.9–10 (Stelle 15). Zu Schönheit und Reinheit als Eigenschaften des göttlichen und menschlichen νοῦς bei Plotin s. o. Anm. 106, 111, 185.

²⁰² Vgl. dazu auch o. Anm. 181 und 185.

ihre Reinheit vom oberen νοῦς²⁰³. In VI 7,32 (254,31–32) wird das erste Prinzip als “der Urheber der Schönheit” (καλλοποιόν) bezeichnet. Diese Schönheit bezieht sich vor allem auf die absolute Schönheit der Intelligenz²⁰⁴, die also von ihrem erzeugenden Prinzip schön gemacht wird, ebd. (254,34–35) ἐκείνο μὲν ποιεῖ καλὸν οὐ ἡ ἀρχή. Wie die Intelligenz das Schöne vom Einen-Guten erhält, so erhält die Seele ihre eigene Schönheit von der Intelligenz, ἀφ’ οὗ [das Eine-Gute] νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν, ψυχὴ δὲ νῶ καλόν I 6,6 (113,26–27).

Gregors χάρις (Stellen 6 und 16)²⁰⁵ darf also nicht als eine Trennungslinie zwischen seiner echt christlichen theologischen Spekulation und dem Neuplatonismus betrachtet werden; ihre korrekte Interpretation setzt im Gegenteil die genaue Kenntnis ihrer Implikationen und der entsprechenden plotinischen Lehrsätze voraus.

G. EBENBILDLICHKEIT (εἰκών) UND ÄHNLICHKEIT (ὁμοίωσις)

Ein weiteres Zeichen der Abhebung Gregors von Plotin sehen von Ivánka und Merki in seiner Lehre von der εἰκών: “. . . das Schwergewicht des Gedankens [in *Beat.* VI 143,22–23, Stelle 5] liegt darauf, daß es ein Ebenbild ist — freilich ein dem Urbild gleichartiges Abbild”²⁰⁶; “an die Stelle der neuplatonischen Göttlichkeit der Seele, in der sie Gott sieht, konnte bei den Christen ohne weiteres die Gott-ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit Gottes treten”²⁰⁷; “in der Philosophie des Neuplatonismus ist die Grundlage der Schau und des Genusses Gottes die Göttlichkeit der Seele, bei Gregor aber — und darin liegt der *fundamentale Unterschied* der beiden Auffassungen — die εἰκών, durch die der Mensch an Gott teilhat, ihm verwandt ist”²⁰⁸.

²⁰³ S. u. Anm. 224 und 228.

²⁰⁴ S. o. Anm. 106.

²⁰⁵ An den zwei weiteren Stellen Gregors, die von Ivánka zum Beweis seiner These über die Gnade anführt (*In S. Steph. prot.* I 91,4–6; *In Cantic. Cantic.* II 48,7–8; s. o. Anm. 32 und die betreffenden Zitate im Text), erscheint χάρις in Verbindung mit dem Heiligen Geist und dem göttlichen Licht. Beiden Stellen liegen aber plotinische Ideen zugrunde: an der zweiten Stelle ist der Satz διὰ τοῦ ἐπιλάμψαι τὴν χάριν mit Plotin V 3,8 (312,22–23) τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφώτισε zu vergleichen; und an der ersten Stelle spielt der Heilige Geist die Rolle der göttlichen Macht. Er gehört also zu Gottes πρόοδος, genau wie Plotins δύναμις und φῶς (der Heilige Geist ist auch “Licht”, s. *In Cantic. Cantic.* V 150,19–151,2).

²⁰⁶ Von Ivánka, *Platonismus* 189 (= *Plato Christianus* 167).

²⁰⁷ Merki 157 f; s. auch o. Anm. 72.

²⁰⁸ Merki 159; s. auch o. Anm. 72. Ähnliches bei von Ivánka, *Platonismus* 189

Diesbezüglich sollten folgende Punkte klargestellt werden:

(1) Es ist viel zu unpräzise, bezüglich der plotinischen Seelenlehre von der "wesentlichen Gottähnlichkeit" der Seele oder sogar von der "Göttlichkeit" der Seele zu reden, wie es von Ivánka und Merki tun²⁰⁹. Bei Plotin ist die Seele, die dritte Hypostase, weder dem Einen-Guten noch ihrem direkt erzeugenden Prinzip, der Intelligenz, wesensgleich, sie ist der Intelligenz nur "ähnlich" und in einem minderen Maße dem Einen-Guten ähnlich, weil sie das Ebenbild (εἰκών) und die Äußerung (λόγος) der Intelligenz ist, genau wie die Intelligenz ihrerseits Ebenbild und Äußerung des Einen-Guten ist (die drei metaphysischen Hypostasen sind nach einer strengen Stufenordnung angeordnet):

- εἰκὼν τίς ἐστὶ νοῦ . . . οὕτω καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ V 1,3 (265,7–9),
- καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου V 1,6 (277,44–45),
- εἶδωλον νοῦ V 1,6 (277,46–47)²¹⁰,
- εἰκόνα δὲ ἐκείνου [d. h. des Einen-Guten] λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν V 1,7 (277,1),
- καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾶ [d. h. das Eine-Gute] V 1,6 (276,39),
- καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό (277,3–4)²¹¹.

Die Beziehung der dritten zur zweiten Hypostase und der zweiten zur ersten Hypostase gilt aber auch für die Seele und die Intelligenz des Menschen, dessen Struktur die Stufenordnung der drei metaphysischen Hypostasen treu widerspiegelt (der Mensch ist ein Mikrokosmos)²¹²:

(= *Plato Christianus* 166): "so schaut sie [die Seele] Gott nicht deshalb, weil er wesentlich in ihr wohnt und in ihrem Wesen sichtbar wird . . ." (s. auch o. Anm. 30 und das betreffende Zitat).

²⁰⁹ Von Ivánka, *Platonismus* 192 (= *Plato Christianus* 169); Merki 96, 157, 159 (s. auch 17: "In der Lehre des Neuplatonismus ist die Seele etwas Göttliches"). In ähnlicher Weise drückt sich Peroli 284 aus: "sommiglianza strutturale tra l'anima e l'uno". Zum Beweis seiner These zitiert Merki 158 den Plotinsatz "wir finden im Zentrum unseres Innern das Zentrum des Alls", den er fälschlich *Enn.* I 8,8 zuschreibt. Sein Zitat ist in Wirklichkeit eine nicht ganz zuverlässige Übersetzung von VI 9,8 (321,19–20): τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ ὅλον πάντων κέντρῳ. Vgl. ebd. (320,10–12): τὸ οὖν τῆς ψυχῆς ὅλον κέντρον τοῦτό ἐστι τὸ ζητούμενον; ἢ ἄλλο τι δεῖ νομίσαι, εἰς ὃ πάντα ὅλον κέντρα συμπίπτει (statt κέντρα würde ich aber κέντρον vorziehen). Beide Stellen setzen die plotinische Lehre vom Parallelismus zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos voraus (s. o. Anm. 111).

²¹⁰ Zu εἶδωλον als Synonym von εἰκών s. o. Anm. 165.

²¹¹ Beide Sätze (ἔλαττον . . . γεννᾶ, εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό) stellen die Beziehung der Intelligenz zum Einen-Guten dar, könnten aber genauso gut für die Beziehung der Seele zur Intelligenz gelten. Zum νοῦς als Ebenbild des Einen s. auch o. Anm. 113.

²¹² S. o. Anm. 111.

da die menschliche Seele der dritten Hypostase entspricht und zu ihr gehört²¹³ und auf dieselbe Weise die menschliche Intelligenz mit der göttlichen Intelligenz zusammenfällt²¹⁴, können sie auch als Ebenbilder der zweiten bzw. der ersten Hypostase betrachtet werden.

Plotin scheint aber die Idee der εἰκόν — ὁμοίωσις auch bezüglich des obersten menschlichen Prinzips zu verwenden: es ist ein ὁμοίωμα, d. h. ein Ebenbild des Einen-Guten²¹⁵. Man kann also bei ihm die Idee der Anwesenheit der göttlichen εἰκόν im Menschen auf drei verschiedenen Ebenen feststellen.

(2) Berücksichtigt man diese drei verschiedenen Ebenen der plotinischen Idee der εἰκόν — und insbesondere die Lehre von der Seele als Ebenbild der Intelligenz —, kann man zu dem Schluß kommen, daß Gregors Lehre von der εἰκόν kein ganz eigentümlicher Zug seines christlichen Denkens ist, durch den er sich vom Neuplatonismus unterscheidet, sondern mit Plotins Denken philosophisch in enger Verbindung steht, wenn sie auch in der Exegese von *Gen* 1:26–27 ihren Ausgangspunkt hat. Der Einklang beider Autoren soll aber eingehender untersucht werden.

Entsprechend der allgemeinen Richtung des griechischen patristischen Denkens ist Gregors Gott eine Intelligenz und kann daher mit Plotins zweiter Hypostase verglichen werden; wie Plotins νοῦς ist auch er ein ἀρχέτυπον in bezug auf die εἰκόν, die er an den Menschen übermittelt²¹⁶. Es folgt daraus, daß diese εἰκόν, die seit der Schöpfung

²¹³ Alle einzelnen Seelen bilden zusammen die Weltseele und sind in ihr enthalten: IV 1,1 (252,6–7.13) πᾶσαι μία; ebd. (252,14) τὸ μίαν τὰς πάσας; VI 4,4 (142,39–40) ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ αἱ πολλαί; ebd. (142,41) τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι; ebd. (142,45) ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας. Die menschliche Seele und die Weltseele besitzen ein und dieselbe Natur: V 1,10 (284,10–12).

²¹⁴ S. o. Anm. 111 und bes. V 1,10 (284,6.13); V 1,11 (286,6–7).

²¹⁵ VI 9,11 (327,43–328,44) ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν (s. auch o. Anm. 101, 115, 119). Ἐκείνου bezieht sich auf das Eine-Gute (s. o. Anm. 119). Dasselbe gilt für τοῦτο 327,47 (s. auch o. Anm. 115). Wenn die Seele in sich selbst einkehrt (ἥξει . . . εἰς ἑαυτήν 327,38–39), kehrt sie am Ende dieses Prozesses in ihr oberstes Prinzip ein (γίνεται . . . ἐπέκεινα οὐσίας 327,41–42). Dieses oberste Prinzip, das Eine-Gute des Menschen (s. o. Anm. 111), kann nichts anderes sein als das Zentrum seiner Seele (VI 9,8 [320,10; 321,18–19]; s. auch o. Anm. 209), das ein ὁμοίωμα des ersten Prinzips ist (s. o. Anm. 119). Die gleiche Lehre vom Einen im Menschen als Ebenbild des ersten Prinzips findet sich auch bei Prokl. *In Parm.* VI (42,6–8), *Theol. plat.* II 8 (56,21); s. u. Kap. X Anm. 64.

²¹⁶ *In Hexaem.* (PG 44, 72 B 10–11) θεῖω ὀφθαλμῷ (wo θεῖος ὀφθαλμός nur die göttliche Intelligenz sein kann); ebd. (72 C 16) διάνοια; *Opif. Hom.* 5 (PG 44, 137 B 13) νοῦς καὶ λόγος ἡ θεϊότης ἐστίν (cf. Ladner 67); *Or. cat. m.* 11,12–13.18 (PG

des Menschen zu seinem Wesen gehört²¹⁷, im plotinischen System der Intelligenz der Weltseele und der menschlichen Seele entspricht, d. h. der unteren Intelligenz, die ein Ebenbild des oberen νοῦς ist²¹⁸. Was insbesondere die Intelligenz der menschlichen Seele betrifft, sind für Plotin ihre Hauptfunktionen die Argumentation und das diskursive Denken²¹⁹. Diese Funktionen unterscheiden sich von der Tätigkeit der oberen Intelligenz, die nicht im diskursiven Denken, sondern im reinen noetischen Akt und vor allem im Selbstdenken und in der Selbsterkenntnis besteht²²⁰. Um so deutlicher tritt dieser Parallelismus hervor, sobald man die Haupteigenschaften von Gregors εἰκὼν und die Art ihrer Übermittlung in Erwägung zieht.

45, 16 C 6–7.12) ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ νοῦ ἐφ' ἡμῶν φαμεν εἶναι τὸν λόγον . . . οὕτως καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος; *Adv. Apol.* 177,14–15 ὁ λόγος . . . νοήματος κίνησις; s. auch Lilla, *L'orient grec* 291 (mit Anm. 228 f). Zu Gott als ἀρχέτυπον bei Gregor und Plotin vgl. die Stellen 5, 10, 13, *Opif. Hom.* 12 (161 C 7) sowie o. Anm. 106. Zu Gott als Intelligenz bei Klemens von Alexandrien, Origenes und Basilius dem Großen vgl. Lilla, *Neoplatonic Hypostases* 135, 143 f und dens., *L'orient grec* 274 (mit Anm. 75).

²¹⁷ *Beat.* VI (143,28–144,1 = Stelle 6) ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνης; *In Cantic. Cantic.* XV (439,18–19 = Stelle 19) τὴν πρώτην τῆς φύσεως ἡμῶν μακαριότητα; *Virg.* XII (300,11–12) χαρισσάμενου τῇ φύσει τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα; *Opif. Hom.* 5 (PG 44,137 B 8–10) τοιούτοις ἄνθεσιν ὁ δημιουργὸς τῆς ἰδίας εἰκόνης τὴν ἡμετέραν διεχάραξε φύσιν. Daniélous Meinung, die Gottähnlichkeit gehöre für Gregor nicht zur Natur der Seele (s. o. Anm. 42 und das betreffende Zitat), kann also nicht geteilt werden. Mit Daniélou stimmt Peroli 286 wesentlich überein.

²¹⁸ V 3,4 (304,21) εἰκὼν νοῦ (d. h. τὸ διανοητικόν); V 3,6 (307,28–29) ἐπὶ τὸν ἀληθῆ νοῦν τὴν εἰκόνα; V 3,8 (312,34–35) ζῶν νοεράν προσειληφέναι, ἵχνος νοῦ ζωῆς; ebd. (313,45–47) τὴν ψυχὴν ἡμῶν . . . εἰκόνα θεμένην ἑαυτὴν εἶναι ἐκείνου, ὡς τὴν αὐτῆς ζῶν ἰνδαλμα καὶ ὁμοίωμα εἶναι ἐκείνου (hier wird mit ψυχὴν ihre Intelligenz gemeint); ebd. (313,53) εἰκόνας οὔσης; V 3,9 (313,7–8) τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς [d. h. der denkende Teil der Seele] . . . ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ.

²¹⁹ V 1,3 (266,13) ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς; V 1,10 (284,12–13) νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος; V 1,11 (286,1) ψυχῆς τῆς λογιζομένης; V 3,2 (301,23) τὸ διανοητικὸν τῇ ψυχῆς; V 3,4 (303,8–9) τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς; ebd. (303,14) τὸ δὴ διανοητικόν; V 3,6 (307,20–21) ὁ νοερόν πως διανοητικὸν αὐτὸ τιθέμενοι καὶ τῇ ὀνομασίᾳ ὑποσημαίνοντες νοῦν τινα αὐτὸ εἶναι.

²²⁰ V 1,11 (286,5–7) τὸν <μῃ> λογιζόμενον, ἀλλ' αἰεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι; V 3,2 (301,16–18) γνῶσιν μὲν γὰρ ἑαυτοῦ τοῦτω τῷ μέρει διδόντες — νοῦν γὰρ αὐτὸν φήσομεν; V 3,3 (302,17–18) νῶ . . . τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι (wo αὐτοῦ und αὐτῷ reflexiv sind); V 3,3 (302,20–21) οὐ τὸ διανοητικὸν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν ἐπιζητεῖ, ἀλλὰ νοῦν καθαρὸν λαμβάνει; V 3,3 (302,24–25) ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα; V 3,4 (304,24) νοῦν αὐτὸν γινώσκοντα ἑαυτόν; V 3,6 (307,33–34) ἀνάγκη συνεῖναι αὐτῷ τὴν γνῶσιν ἑαυτοῦ; V 3,7 (308,19) ἑαυτὸν ἄρα νοῦν (vgl. Aristot. *Met.* A 1072 b 19–20; Alex. Aphrod. *An.* 86,18.20; Alkin. *Did.* 164,29–30); V 3,8 (313,49–50) νοῦς . . . τέλος . . . , ὁ γινώσκων πρῶτως ἑαυτόν.

(a) Gregors εἰκών ist ebenfalls eine Intelligenz²²¹; wie im Fall der unteren Intelligenz Plotins bestehen ihre Hauptfunktionen in der Argumentation und im diskursiven Denken²²².

(b) Ist für Gregor der ursprüngliche Zustand der εἰκών durch die Reinheit charakterisiert, die ein Abglanz der göttlichen Reinheit ist²²³, so ist auch für Plotin die Intelligenz der Seele ursprünglich rein, weil sie direkt von der oberen, reinen Intelligenz erleuchtet wird²²⁴.

(c) Genau wie Gregors εἰκών ist Plotins untere Intelligenz göttlich und gottähnlich, weil sie der oberen Intelligenz nahesteht²²⁵.

²²¹ *Opif. Hom.* 12 (PG 44,161 C 6–8) τὸν νοῦν ἄτε κατ’ εἰκόνα τοῦ καλλίστου γενόμενον, ἕως ἂν μετέχη τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητος; ebd. (161 C 10–11) τῇ ὁμοιώσει τοῦ πρωτοτύπου κάλλους κατακοσμεῖσθαι τὸν νοῦν; 16 (185 C 6–13) οὐ γὰρ ἐν μέρει τῆς φύσεως ἡ εἰκών . . . ἀλλ’ ἐφ’ ἅπαν τὸ γένος ἐπίσης ἡ τοιαύτη διτῆκει δύναμις (stoische, von der platonischen Tradition übernommene Lehre, vgl. z. B. SVF II 416, 441, 473; Plotin III 1,4 [259,1]; Weiteres bei Lilla, *La Sapienza di Salomone* 507). σημειὼν δέ, ὅτι πᾶσιν ὡσαύτως ὁ νοῦς ἐγκαθίδρυται· πάντες τοῦ διανοεῖσθαι καὶ προβουλεύειν τὴν δύναμιν ἔχουσι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα, δι’ ὧν ἡ θεία φύσις ἐν τῷ κατ’ αὐτὴν γενοτάτῳ ἀπεικονίζεται. Die gleiche enge Verbindung εἰκών — νοῦς schon bei Philon *Virt.* 205 (V 329,11).

²²² *Opif. Hom.* 5 (PG 44,137 C 1–3) ὁρᾷς ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν λόγον καὶ διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου; 15 (177 A 1–2) πᾶν ὃ μὴ τοῦτό ἐστι [d. h. νοερόν und λογικόν], ὁμῶνυμον μὲν εἶναι δύναται τῇ ψυχῇ, οὐ μὴ καὶ ὄντως ψυχῇ; 16 (181 C 2–3) τοῦ μὲν θείου τοῦ λογικόν τε καὶ διανοητικόν; *An. et res.* 28 A 3–4 τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ὁφθαλμῷ (zur Bedeutung von ὁφθαλμῷ s. o. Anfang der Anm. 216).

²²³ *Beat. VI* (143,28–144,4 = Stelle 6); ebd. (144,9–13 = Stelle 7); *In Cantic. Cantic.* II (68,9–10 = Stelle 11).

²²⁴ III 5,2 (322,20–21) ψυχὴν θειοτάτην . . . ἐξ αὐτοῦ [d. h. νοῦ] ἀκήρατον ἀκηράτου; V 1,10 (284,15–16) τὴν δὲ ἐνέργειαν ἑαυτοῦ ἐν καθαρῷ ἔχον [d. h. τὸ λογιζόμενον] ἵνα καὶ λογίζεσθαι καθαρῶς οἶόν τε ᾗ; V 3,3 (301,11–12) ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ· τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο. Zur Reinheit der oberen Intelligenz vgl. außer III 5,2 (322,21) auch V 1,4 (268,8) ἀκήρατον νοῦν, V 3,3 (302,21–22) νοῦν καθαρὸν und o. Anm. 185.

²²⁵ *Beat. VI* (143,9) τῷ θεοειδεῖ χαρακτήρι; *Virg.* XII (299,19–20) τὸ θεοειδὲς ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς κάλλος τὸ κατὰ μίμησιν τοῦ πρωτοτύπου; *Opif. Hom.* 16 (PG 44, 181 C 2–3) τοῦ μὲν θείου; *An. et res.* 89 B 1–2 τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς. Vgl. Plotin V 1,3 (265,5) τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα [d. h. die obere Intelligenz]; ebd. (266,20–21) νοῦς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ καὶ τῷ πατὴρ εἶναι καὶ τῷ παρ-εἶναι; V 3,3 (301,10) ἀγαθοειδής [d. h. ἡ διάνοια]; V 3,8 (313,47–48) ὅταν νοῇ, θεοειδῇ . . . γίνεσθαι [d. h. die Intelligenz der Seele]; V 3,9 (313,1) τὸ ψυχῆς θειό-τατον. Übrigens ist für Plotin die ganze Seele auch “göttlich” oder “mit dem Göttlichen verwandt”: IV 7,10 (214,1); IV 8,5 (242,24) [zu beiden Stellen vgl. Merki 17 Anm. 14]; III 5,2 (322,20); V 1,3 (265,4); V 1,10 (284,11). Diese Idee geht auf Platon zurück (s. *Phaed.* 79 d 3, 80 a 8; *Staat* X 611 e 2; *Tim.* 41 c 7) und ist auch im mittleren Platonismus vorhanden (s. z. B. Alkin. *Did.* 177,34). Auf *Phaed.*, *Staat* und Alkinoos verweist Cherniss 47, 81 Anm. 36. Aristoteles’ aktiver Intellekt *An.* III 430 a 13–25 nähert sich dem plotinischen oberen νοῦς.

(d) Sowohl für Gregor als auch für Plotin besteht die Vollkommenheit der Seele in ihrer Denkfähigkeit²²⁶.

(e) Übermittelt bei Gregor Gott die εἰκόν (d. h. das Denkvermögen) an die menschliche Seele²²⁷, so macht bei Plotin die obere Intelligenz die Seele durch die Erleuchtung denkfähig²²⁸.

(f) Prägt Gregors Gott der menschlichen Seele die μιμήματα seiner eigenen Natur auf²²⁹ — auch darin besteht die Übermittlung der εἰκόν —, erhält Plotins untere, diskursive Intelligenz die τύποι, ἔχνη, ἰνδάλματα vom oberen νοῦς²³⁰.

(g) Genau wie Gregors Gott übermittelt auch Plotins νοῦς die εἰκόν und die ὁμοίωσις an die Seele durch die Erleuchtung²³¹.

(h) Bei ihrer Einkehr in sich selbst, bei ihrer Selbstschau übt Gregors εἰκόν dieselbe Funktion aus, die Plotin dem oberen νοῦς zuweist²³². Auf die gleiche Weise steigt für Plotin die denkende Seele bei ihrem Rücktritt in sich selbst bis zur Ebene des oberen νοῦς empor; sie wird dem oberen νοῦς ähnlich oder sogar gleich²³³.

²²⁶ *Opif. Hom.* 15 (176 D 11 — 177 A 1) τῆς ψυχῆς ἐν τῷ νοερῷ τε καὶ λογικῷ τὸ τέλειον ἐχούσης; 16 (161 C 8) προτερεῦειν τὸ νοερόν; vgl. Plotin V 1,10 (284,12) τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα; V 1,3 (266,13–14) καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ [d. h. τοῦ νοῦ]; V 3,4 (303,13) τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον.

²²⁷ *Beat.* VI (144,1) χάριν τῆς εἰκότος, *Virg.* XII (299,22) εἰκότος τὴν χάριν; ebd. (300,11–12) χαρισάμενον . . . ὁμοιότητα; s. auch o. Anm. 221 f.

²²⁸ II 9,1 (224,31–32) λόγος ἀπ' αὐτοῦ [d. h. τοῦ νοῦ] εἰς ψυχὴν ψυχὴν νοερὰν ποιῶν; V 3,8 (312,23) νοερὰν ἐποίησε [d. h. τὸ φῶς, das Licht der oberen Intelligenz, das dem λόγος der vorangehenden Stelle genau entspricht]; ebd. (312,28) ζῶν ἔδωκε τῇ ψυχῇ ἐναργεστέραν [d. h. das Denken; vgl. die folgende Stelle und auch o. Anm. 181 und Abschnitt F 3]; ebd. (312,34–35) ζῶν νοερὰν προσειληφέναι [d. h. die Seele] ἔχνος νοῦ ζῶης; V 8,3 (380,5–6) φῶς παρασχὼν ἀπὸ φωτὸς μείζονος [d. h. die obere Intelligenz] . . . συλλογίζεσθαι ποιεῖ αὐτὸς [d. h. ὁ λόγος] ἐν ψυχῇ ὧν; s. auch V 1,3 (266,12–13) οὐσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι.

²²⁹ *Beat.* VI (143,6–8 = Stelle 3). Zum griechischen Text s. o. S. 47 die Gegenüberstellung von *Beat.* VI und den *Enneaden*.

²³⁰ I 2,4 (68,19,23) τύπος . . . τύπους; V 3,2 (300,10,12) τύπους . . . τύποις; ebd. (301,24) τύπων; V 3,3 (301,12) ἔχνη; V 3,8 (312,25) ἔχνος; ebd. (312,35) ἔχνος; ebd. (313,47) ἰνδάλμα; V 8,7 (392,14) ἰνδάλμα.

²³¹ V 3,8 (312,22–24). Zum griechischen Text s. o. Abschnitt F 2. Dieser Stelle liegt ebenfalls die Idee der εἰκόν zugrunde; s. o. Anm. 180.

²³² S. o. Anm. 220.

²³³ IV 7,10 (214,14–16) ὅταν ἐφ' ἑαυτὴν ἀνέλθῃ [d. h. die Seele] πῶς οὐ τῆς φύσεως ἐκείνης, οἷαν φαμέν τὴν τοῦ θεοῦ καὶ αἰδίου . . . εἶναι [d. h. die Natur der oberen Intelligenz]; ebd. (215,31–32) ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται ἐν τῷ νοητῷ . . . ὄψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα; V 3,8 (312,29–30) ἐπέστρεψε [d. h. der νοῦς] πρὸς ἑαυτὴν τὴν ψυχὴν [zur genauen Bedeutung von πρὸς ἑαυτὴν s. u. Anm. 245 und 252]; ebd. (313,47–48) θεοειδῇ καὶ νοοειδῇ γίνεσθαι; VI 7,35 (258,4–5) νοῦς γενομένη [Kirchhoff, Bréhier, γεγόμενος codd. Henry-Schwyzler, Armstrong] αὐτὴ θεωρεῖ οἷον νοωθείσα.

Gerade bei der Ausübung dieser oberen, noetischen Tätigkeit erreicht Gregors εἰκών den höchsten Grad ihrer Gottähnlichkeit. Bei Plotin leidet aber auch die Idee der Ebenbildlichkeit auf den oberen Ebenen der menschlichen Intelligenz und des menschlichen Einen-Guten²³⁴ überhaupt kein Erlöschen, sie gewinnt im Gegenteil an Stärke. Denn die Intelligenz, auf deren Ebene die in sich einkehrende Seele emporsteigt, ist die εἰκών des obersten Prinzips; und das Eine-Gute, das die Seele bei ihrem Aufstieg (d. h. bei ihrer Einkehr in sich) endlich erreicht, ist seinerseits ebenfalls εἰκών und ὁμοίωμα des obersten Prinzips — freilich nicht länger auf der Ebene der Intelligenz, sondern auf einer höheren Ebene: ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν . . . ἐπέκεινα οὐσίας . . . εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν . . . ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον VI 9,11 (327,28–328,45)²³⁵. Die Übereinstimmung zwischen Gregor und Plotin scheint dadurch noch erhöht zu sein, daß Gregor sich die Idee des Menschen als Mikrokosmos zu eigen macht²³⁶, wenn er auch im Menschen das Vorhandensein nicht der drei plotinischen Hypostasen, sondern nur eines einzigen gottähnlichen Elementes sieht²³⁷.

Dem Ausdruck χάριν τῆς εἰκόνος und dem Satz χαρισαμένον . . . ὁμοιότητα²³⁸ liegt also neuplatonisches Gedankengut zugrunde. Gregors Lehre von der χάρις und der εἰκών kann nicht nur deshalb als "christlich" bezeichnet werden, weil er in *Gen* 1:26 ποιήσωμεν τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν las. Seine εἰκών besteht vor

²³⁴ S. o. Anm. 111.

²³⁵ Zu dieser Stelle s. o. Anm. 101 (ὁμοίωμα bei Gregor und Plotin), 115 (τοῦτο), 119 (ὁμοίωμα-ἐκείνου), 215 (ἐκείνου-Zentrum der Seele). Wie in III 8,11 (410,20; s. o. Anm. 113) bezieht sich hier ἀρχέτυπον auf das Eine-Gute.

²³⁶ In *Inscr. Psalm.* I 3 (30,25–26) μικρὸς τις κόσμος ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος πάντα ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὰ τοῦ μεγάλου κόσμου; ebd. (32,25–26) καὶ ἐν τῷ μικρῷ κόσμῳ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω φύσει; *An. et res.* 28 B 3 μικρὸς τις εἶναι κόσμος ὁ ἄνθρωπος; 28 C 10–13 οὕτω καὶ πρὸς τὸν ἐν ἡμῖν βλέποντες κόσμον οὐ μικρὰς ἔχομεν ἀφορμὰς πρὸς τὸ διὰ τῶν φαινομένων καὶ τοῦ κεκρυμμένου καταστοχάσασθαι (wo sich τοῦ κεκρυμμένου vor allem auf die εἰκών bezieht, die der allmächtigen Weisheit entspricht, τῆς παντοδυνάμου σοφίας, 28 C 8). Zum Menschen als Mikrokosmos bei Gregor s. z. B. Cherniss 39, 81 Anm. 40; Völker, *Gregor von Nyssa* 181 (mit Anm. 1) und Peroli 97, 105.

²³⁷ Die vom Verfasser der unechten Homilie *Quid sit ad imaginem Dei* erwähnte τριάς im Menschen, die der göttlichen Trinität entspricht (PG 44, 1340 B 1–6; C1; vgl. Cherniss 81 Anm. 36), besteht nicht aus den drei plotinischen Hypostasen, sondern aus ψυχὴ λογικὴ, λόγος und πνεῦμα τὸ ζωτικόν (1340 B 2–3). Zur Unechtheit dieser Gregor falsch zugeschriebenen Schrift, die Cherniss 81 Anm. 36 noch als echt zu betrachten scheint, vgl. bes. Merki 174 f.

²³⁸ S. o. Anm. 227.

allem in der reinen Intelligenz der Seele und repräsentiert deshalb ein Geschenk der göttlichen Gnade, weil die Seele ihr Denkvermögen, ihre Schönheit, ihre Reinheit, ihren Glanz — d. h. ihre Gottähnlichkeit — direkt von Gott, der νοῦς und ἀρχέτυπον ist, durch die Erleuchtung erhält, die sich ihr aufprägt. Das alles ist aber wesentlich auch plotinisch. Es ist eben dieses Gedankengut, das Gregor zur Erläuterung von *Gen* 1:26–27 benutzt.

H. EXKURS: BEKEHRUNG (ἐπιστροφή) UND LIEBE (ἔρως)

Von Ivánka und Daniélou legen auch großen Wert auf die Motive der Bekehrung und der Liebe, die ihrer Meinung nach weitere wichtige Beweise der Abhebung Gregors von Plotin repräsentieren²³⁹. Da sie in dem hier in Frage kommenden Abschnitt *Beat.* VI 142,15–144,13 nicht direkt in Erscheinung treten, können sie hier nur beiläufig behandelt werden. Ohne in eine gründliche Erörterung der These beider Gelehrten einzugehen, die den Rahmen dieses Beitrages bei weitem überschreiten würde, kann man diesbezüglich nur knapp auf die Rolle hinweisen, die die Liebe (ἔρως) und die Bekehrung (ἐπιστροφή) in der platonischen Tradition — und folglich auch bei Plotin — spielen.

Der platonische und neuplatonische ἔρως ist in seinem höchsten Ausdruck nichts anderes als die Begierde nach dem übersinnlichen Schönen und Guten²⁴⁰, deren Anziehungskraft die begehrende Seele

²³⁹ S. o. Anm. 29 f, 39, 41, 44 f und die betreffenden Zitate im Text.

²⁴⁰ Platon *Sympos.* 204 b 3 ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν; 204 c 4 ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλόν; 204 d 5 ἐρᾶ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν; 204 e 2–3 ἐρᾶ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν; 205 d 1–2 τὸ μὲν κεφάλαιόν [d. h. τοῦ ἔρωτος] ἐστὶ πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία; 205 e 7 — 206 a 1 οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ; 210 e 3–5 πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν; 211 b 7 — c 2 τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι . . . ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι; *Phaedr.* 249 e 3–4 ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται; 250 d 7 — e 1 κάλλος . . . ἐρασμιώτατον; Plotin I 6,4 (109,15–17) περὶ τὸ ὅ τι ἂν ᾖ καλόν . . . πόθον καὶ ἔρωτα; I 6,7 (113,12–13) τοῦτο [d. h. das Gute, das Prinzip des Schönen] οὖν εἴ τις ἴδῃ, ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους; III 5,1 (320,38–39) καὶ ὅτῳ μὲν καθαρὸς ὁ τοῦ καλοῦ ἔρως, ἀγαπητὸν τὸ κάλλος μόνον; III 5,4 (326,22–23) ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης; III 5,6 (328,28–29) ἔρωτες μὲν, οἱ γεννῶνται ψυχῆς ἐφιεμένης τοῦ ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ; VI 6,7 (186,11–12) τὸ δὲ μέγεθος αὐτοῦ [d. h. τοῦ νοῦ] καὶ τὸ κάλλος ψυχῆς ἔρωτι πρὸς αὐτό; VI 7,32 (254,25–26) ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον [d. h. τὸ ἀγαθόν]. Zu Plotin vgl. bes. Arnou, *Le desir de Dieu* 59–64; Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* 64–85; Rist, *Eros and Psyche* 94–97, 103, 110–111. Rists Buch repräsentiert eine sehr eingehende Untersuchung über den Begriff ἔρως bei Platon und Plotin in allen seinen Implikationen, s. bes. Kap. II und III 16–112.

recht stark empfindet; in der Tat ziehen das absolut Schöne und Gute die begehrende Seele an sich²⁴¹. Da für Plotin das absolut Schöne mit der metaphysischen Intelligenz identisch ist²⁴² und im Einen-Guten, dem erzeugenden Prinzip der Intelligenz, seinen Urquell hat²⁴³, richtet sich für ihn die begehrende Seele zunächst an die Intelligenz und dann an das Eine-Gute²⁴⁴. Besonders intensiv wirkt die Anziehungskraft des absolut Schönen in der erleuchteten und demnach ebenfalls gottähnlichen Seele²⁴⁵ — denn entsprechend einem alten, wohlbekannten Prinzip findet die Anziehung vor allem zwischen zwei einander ähnlichen Wesen statt. Demgemäß sagt Gregor, daß zwischen dem Ersehnenden und dem Ersehten eine gewisse Verwandtschaft bestehen solle²⁴⁶. Wie Cherniss gezeigt hat, hat er dieses Prinzip, das mit der Vorbedingung der Gotteserkenntnis zusammenfällt²⁴⁷, aus der

²⁴¹ I 6,1 (104,17–18) ὁ κινεῖ . . . καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτὸ καὶ ἔλκει (hier meint Plotin die körperliche Schönheit; seine Worte könnten sich aber genauso auf das übersinnliche Schöne beziehen); VI 7,22 (240,6–8) τοῦ ἀγαθοῦ ὡς περ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐπιέμενα ἔρωτας . . . ἐκείθεν ἀπορροήν; ebd. (241,19) ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα; VI 7,23 (242,3) ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον [d. h. τὸ ἀγαθόν]. Von Ivánka, *Platonismus* 188 (= *Plato Christianus* 165), hat leider die plotinische Herkunft von *An. et res.* 89 B 7–9 τὸ γὰρ καλὸν ἑλκτικόν πως . . . nicht erkannt.

²⁴² S. o. Anm. 76 und 111.

²⁴³ I 6,9 (117,41–42) τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ; VI 7,32 (254,30–31) τὸ γεννῶν ἂν εἴη τὸ κάλλος; ebd. (254,32–33) γεννᾷ αὐτὸ . . . ἀρχὴ κάλλους.

²⁴⁴ I 6,9 (117,34–39); VI 7,35 (258,4–12); VI 9,11 (326,16) καὶ τὸ καλὸν ἦδη ὑπερθέων. Das Schöne steht vor dem Einen-Guten: I 6,9 (117,37–39) τὴν τοῦ ἀγαθοῦ . . . φύσιν, προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν; V 5,3 (342,4) προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὄραν ἐκείνον; ebd. (343,8) κάλλος ἀμήχανον [Platon *Staat* VI 509 a 6] πρὸ αὐτοῦ προϊόν. Zu V 5,3 (342,1–6) und VI 7,35 (258,4–10) vgl. auch Lilla, *Neoplatonic Hypostases* 140. Zum Guten als Gegenstand der Begierde s. auch o. Anm. 5.

²⁴⁵ S. bes. V 3,8 (312,24.29–30) ὁμοίωσεν ἑαυτῷ . . . ἐπέστρεψε πρὸς ἑαυτὴν τὴν ψυχὴν (wo πρὸς ἑαυτὴν auf die Rückkehr der Seele zu sich selbst deutet, d. h. zu ihrem eigenen νοῦς, zum oberen νοῦς und zum obersten Prinzip, ihrem wahren, inneren "Ich"; s. u. Anm. 251 f und den betreffenden Text).

²⁴⁶ Cherniss macht auf *Infant.* 79,14–22 (PG 46, 173 D 4 — 176 A 1) aufmerksam.

²⁴⁷ In *Infant.* 79,14–22 (s. o. Anm. 246) verknüpft Gregor eng das Motiv der Verwandtschaft zwischen dem Ersehnenden und dem Ersehten mit der Idee der Ähnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand der Erkenntnis: ὡς ἂν . . . τῷ ὁμοίῳ βλέπει τὸ ὅμοιον 79,24 (176 A 2–3; Gleiches in *Virg.* XI [296,5–6 = Stelle 8]; s. o. Anm. 97). Wie Arnou gezeigt hat, findet sich dieser Parallelismus schon bei Plotin (s. Arnous Abschnitt "La connaissance et le désir supposent une ressemblance" [*Le désir de Dieu* 149–156]). Außerdem hat für Plotin die Erkenntnis mit der Liebe einen weiteren Zug gemeinsam: auch sie hat, genau wie die Liebe, im Begehren ihren Ausgangspunkt: καὶ γὰρ αὐτὸ πόθος τις καὶ ἡ γνώσις ἐστὶ καὶ οἶον ζητήσαντος εὐρησις V 3,10 (317,48–49). Diese letzte Idee findet sich wohl auch früher: z. B. Platon *Phaed.* 65 c 9 ὁρέγεται τοῦ ὄντος; *Sympos.* 200 a 9 τὸ ἐπιθυμοῦν

philosophischen — vor allem aus der platonischen — Tradition übernommen²⁴⁸.

Im Neuplatonismus darf man kaum den Bekehrungsprozeß vom ἔρως trennen. Denn gerade da die Seele — und insbesondere die wieder rein und schön gewordene Seele — das absolut Schöne ersehnt, wendet sie sich diesem und seiner Quelle, dem Einen-Guten, zu²⁴⁹. Schon wegen des engen Parallelismus zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, zwischen den drei metaphysischen Hypostasen und der menschlichen Struktur²⁵⁰ hat aber die Bekehrung zu Gott in der Rückkehr der Seele zu sich selbst, in ihr wahres "Ich" — d. h. in ihren eigenen νοῦς, in ihren oberen νοῦς und in ihr oberstes Prinzip, ihr Zentrum²⁵¹ — ihre natürliche und notwendige Voraussetzung: sich Gott zuzuwenden, Gott zu schauen, bedeutet vor allem, sich seinem eigenen, inneren "Ich" zuzuwenden²⁵², sein eigenes Ebenbild anzuschauen²⁵³ —

ἐπιθυμῆν οὐ ἐνδεής ἐστίν (was auch für den Ursprung der Erkenntnis gilt!); 204 b 4 ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι; Aristot. *Met.* A 980 a 1 πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Platons Spruch "es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als das Sichwundern" *Theaet.* 155 d 3–4 kommt diesem Lehrsatz sehr nahe. Anders als von Ivánka, kann ich also bei Gregor keine wesentliche "Umdeutung" des alten Prinzips der Ähnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand der Erkenntnis sehen: von Ivánka meint, diese "Umdeutung" bestehe auch darin, daß "jede Liebe den Liebenden dem geliebten Gegenstande ähnlich macht" (Platonismus 189 = *Plato Christianus* 166). Diese Worte stützen sich wahrscheinlich auch auf *Infant.* 79,15–16 (PG 46, 173 D 6–7) εἰ μὴ τρόπον τινὰ συγγενὲς εἶη τῷ ὀρεγομένῳ τὸ μετεχόμενον, wo die platonische (und neuplatonische) Terminologie besonders klar erscheint (an Platon als mögliche Quelle denkt Cherniss 46). Der genaue Hinweis auf *Infant.* fehlt aber bei von Ivánka.

²⁴⁸ Cherniss, *Platonism* 46 und 86 Anm. 79.

²⁴⁹ S. vor allem I 6,7 (113,3.5) ἐφετόν . . . ἔφρεσις . . . ἐπιστραφεῖσι; I 7,1 (119,22–23) οὐ πάντα ἐφίεται [Aristot. *Eth. Nic.* I 1094 a 3] . . . πρὸς αὐτὸν δὲ ἐπιστρέφειν πάντα (an beiden Stellen tritt die enge Verbindung zwischen Begehren und Bekehrung deutlich hervor); auch I 2,4 (68,16–17) ἐπιστραφεῖσα . . . ἐπιστρέφεται . . . ἐπέστραπται; IV 4,2 (68,27) εἴπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα.

²⁵⁰ S. o. Anm. 111.

²⁵¹ VI 9,8 (320,10–11; 321,19–20) und o. Anm. 209 und 215.

²⁵² I 2,6 (71,25) ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή [der Seele]; vgl. Porphyr. *Sent.* 32 (28,2–3); I 6,8 (115,3–4) ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω; VI 9,2 (309,35–36) εἰς αὐτὸν [se ipsum; s. Henry-Schwyzer App.] γὰρ ἐπιστρέφω εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει; VI 9,7 (319,17–18) ἐπιστραφεῖναι πρὸς τὸ εἶσω; s. auch Porphyr. *Sent.* 16 (7,5–7) ἐαυτήν . . . ἐπιστρέφουσα εἰς τὸ εἶσω . . . εἰς δὲ ἐαυτὴν εἰσδύσα πρὸς τὸν νοῦν; 41 (53,2) εἰς ἐαυτόν. Die Bekehrung zum inneren "Ich" fällt mit der Selbstkonzentration zusammen (über ἀθροίζεσθαι und συναθροίζεσθαι s. o. Anm. 153).

²⁵³ IV 7,10 (215,30.31) ἐαυτὸν ἰδέτω . . . ἐαυτὸν θεάσῃται; V 8,11 (402,3) εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει (zu αὐτοῦ im reflexiven Sinn „sui ipsius“ s. o. Anm. 114); VI 9,11 (327,43–328,44) εἰ τις . . . αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν.

dann schaut man Gott in sich selbst²⁵⁴. Erst nachdem die Seele diese Vorstufe erreicht hat, kann sie ruhig von der εἰκὼν zum ἀρχέτυπον emporsteigen²⁵⁵. Da das absolut Schöne und das Gute durch ihre Anziehungskraft die Seele zu sich rufen²⁵⁶, sind gerade sie die direkten Urheber ihrer Bekehrung²⁵⁷; deswegen werden Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita das Adjektiv ἐπιστρεπτικός (Urheber der Bekehrung) regelmäßig in bezug auf Gott verwenden²⁵⁸.

Berücksichtigt man diese neuplatonischen Grundgedanken, muß man feststellen, daß für die meisten der seitens von Ivánkas und Daniélous aus dem *Kommentar zum Hohenlied* zum Beweis ihrer These der Originalität des christlichen Denkens Gregors hinsichtlich der Motive der Liebe und der Bekehrung herangezogenen Gregorstellen²⁵⁹ eine neuplatonische Interpretation die geeignetste zu sein scheint. Denn für Gregor ist der Logos-Christus das Urbild jeder Schönheit, also das absolut Schöne — in dieser Hinsicht entspricht er völlig dem plotinischen νοῦς²⁶⁰. Im *Kommentar zum Hohenlied* hat er im Bräutigam sein literarisches Symbol, ebenso wie die Braut zum Symbol der begehrenden Seele wird. Beachtet man das alles, so kann man leicht sehen, daß die Liebe der Braut für ihren Bräutigam nichts anderes als die Liebe der begehrenden Seele für das absolut Schöne ist, und daß der Heilige Geist, der an die Seele die göttliche Gnade (d. h. die göttliche Erleuchtung) übermittelt und ihre Bekehrung bewirkt, entweder mit der Anziehungskraft, die das absolut Schöne ausübt, oder mit dem vom νοῦς kommenden Licht verglichen werden kann²⁶¹ (wie bei Gregor der Heilige Geist direkt vom Sohn kommt, wenn er auch nicht im Sohn, sondern im Vater seinen Urquell hat, so

²⁵⁴ V 8,10 (400,36) ἔχει τὸ ὁξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ [in semet ipso] τὸ ὁρώμενον; ebd. (402,42–43) εἰ δύναμιν ἔχει ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν; VI 9,10 (325,9–10) ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν . . . τοιοῦτον ὄψεται.

²⁵⁵ V 8,11 (402,4–6); VI 9,11 (328,44–45); s. auch o. Anm. 116.

²⁵⁶ VI 7,23 (242,3); Text o. Anm. 241. Das gleiche Motiv bei Prokl. *Theol. plat.* I 24 (108,7–8) ἐπιστρέφει . . . ἀνακαλεῖται und Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* VI 2 (192,1) ἐπιστρέφουσα καὶ ἀνακαλουμένη.

²⁵⁷ S. o. Anm. 241.

²⁵⁸ S. z. B. Prokl. *Theol. plat.* II 6 (40,25); *El. Theol.* 15 (16,30); 16 (18,7); Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* I 7 (120,2); IV 6 (150,11).

²⁵⁹ S. o. Anm. 32 (mit den betreffenden Zitaten im Text) und 45 (griechischer Text einiger Gregorstellen, besonders aus dem *Kommentar zum Hohenlied*).

²⁶⁰ Vgl. z. B. *In Cantic. Cantic.* III (91,3) ἀρχέτυπον κάλλος (Stelle 13); XV (439,10–11) τοῦ ἀρχετύπου κάλλους (Stelle 15); ebd. (439,14) τοῦ πρωτοτύπου [d. h. κάλλους]; ebd. (439,20) τοῦ πρώτου . . . κάλλους.

²⁶¹ S. o. Anm. 205.

strahlt bei Plotin das Licht vom νοῦς aus, hat aber im Einen-Guten sein Urprinzip²⁶²). In derselben Weise, wie der Bräutigam die Braut durch den Heiligen Geist zu sich ruft, so wendet das absolut Schöne die begheerende Seele durch seine Anziehungskraft und sein Licht sich zu.

Wie gesagt, kann eine eingehende Interpretation der einzelnen Gregorstellen hier nicht geboten werden. Sie würde aber eine gesonderte, eingehende Untersuchung verdienen²⁶³.

I. ZUSAMMENFASSUNG

Fassen wir jetzt die Ergebnisse unserer Untersuchung über das Motiv der Gotteserkenntnis als Selbsterkenntnis zusammen, so können wir folgende Berührungspunkte zwischen Gregor und Plotin verzeichnen, die die substantielle Identität ihres Gedankengangs eindeutig beweisen:

- (1) Gregors Gott, der eine Intelligenz ist, entspricht Plotins νοῦς, der zweiten Hypostase.
- (2) Die menschliche Seele trägt in sich ein göttliches Ebenbild (εἰκών), das in ihrem diskursiven Denkvermögen besteht.
- (3) Dieses göttliche Ebenbild und die mit ihm zusammenfallende Gottähnlichkeit sind ein Geschenk der Gnade Gottes, indem sie von der göttlichen Intelligenz an die menschliche Seele übermittelt werden. Denn es ist die obere, göttliche Intelligenz, die es durch die Erleuchtung und die Übermittlung der "Prägungen" der menschlichen Seele ermöglicht, ihre noetische Tätigkeit auszuüben²⁶⁴.
- (4) Außer dem diskursiven Denkvermögen sind die eigentümlichen Züge des Ebenbildes die Reinheit und die Schönheit, die auch wesentliche Eigenschaften der göttlichen Intelligenz sind (sie werden an die

²⁶² *Ad Abl.* 56,5–10; *Adv. Maced.* 89,25–90,1; 93,4–6 (s. auch Lilla, *L'orient grec* 297 Anm. 291); Plotin V 3,8 (312,22–23) τὸ δὲ φῶς τοῦτο . . . ἐφώτισε [d. h. Licht des νοῦς]; V 1,6 (276,28–29) περίλαμπιν ἐξ αὐτοῦ [d. h. das Gute] μέν . . . οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν; V 3,12 (320,39–40) τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ [d. h. das Gute] οἷον ρυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς τι.

²⁶³ Die oben (Anm. 205) gegebene Interpretation zweier Stellen Gregors soll als Beispiel gelten.

²⁶⁴ S. o. Anfang des Unterabschnitts F 2 (über die von Gott vermittelte Gottähnlichkeit) und Unterabschnitte F 3, G 2 e–f (über die Vermittlung des Denkvermögens, der Erleuchtung und der Prägung).

menschliche Seele zusammen mit dem diskursiven Denkvermögen übermittelt).

(5) Die Ebenbildlichkeit und die Gottähnlichkeit gehören unmittelbar nach ihrer Übermittlung zur Natur der menschlichen Seele²⁶⁵.

(6) Das göttliche Ebenbild der menschlichen Seele ist ein Abglanz des von Gott ausstrahlenden Lichtes und spiegelt so seine Reinheit und Schönheit wider.

(7) Infolge der Berührung der Seele mit dem Körper und ihrer Neigung zur Sinnlichkeit wird das Ebenbild von rostigem Schmutz und Schlamm bedeckt; obwohl es nicht verlorengeht, kann es nicht länger glänzen.

(8) Es ist die Aufgabe des Menschen, durch einen sorgfältigen Reinigungsprozeß den Schmutz zu beseitigen, der sich auf seinem göttlichen Ebenbild angehäuft hat; dadurch gelingt es ihm, wieder die ursprüngliche Gottähnlichkeit des Ebenbildes herzustellen²⁶⁶.

²⁶⁵ S. o. Anm. 217.

²⁶⁶ Plotins Worte ἔργον αὐτῷ, εἴπερ ἔσται πάλιν καλός, ἀπονισαμένῳ καὶ καθηραμένῳ ὅπερ ἦν εἶναι I 6,5 (111,46–48) stimmen völlig mit Gregor überein, *Beat.* VI (143,11–13) εἰ οὖν ἀποκλύσειας πάλιν δι' ἐπιμελείας βίου . . . ἀναλάμψει σοι τὸ θεοειδὲς κάλλος (Stelle 4, s. auch o. S. 48 die Gegenüberstellung Gregor-Plotin); *Virg.* XII (300,13–15) τῆς δὲ ἀνθρωπίνης σπουδῆς τοσοῦτον ἂν εἴη, ὅσον ἐκκαθᾶραι μόνον . . . καὶ τὸ κεκαλυμμένον ἐν τῇ ψυχῇ κάλλος διαφανίσαι (Stelle 9): Gregor hat nur Plotins ἔργον αὐτῷ durch δι' ἐπιμελείας βίου *Beat.* VI (143,11–12) und τῆς δὲ ἀνθρωπίνης σπουδῆς . . . ἂν εἴη *Virg.* XII (300,13) ersetzt. Plotins Ausdruck ἔργον αὐτῷ berücksichtigt er wenige Zeilen davor: *Virg.* XII (300,8) οὐ γὰρ ἡμέτερον ἔργον . . . Diesbezüglich meinen Merki 118 und Peroli 284, Gregor habe damit den Unterschied zwischen seiner eigenen und der plotinischen Lehre der ὁμοίωσις hervorheben wollen: "So bin ich der Überzeugung, daß Gregor den Text Plotins kannte . . ., aber am Schluß den Akzent auf den großen Unterschied zwischen den beiden Auffassungen legte: Die ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον, die Göttlichkeit, ist nicht unser Werk, sondern das der Gnade". "È molto probabile . . . che Gregorio conoscesse il testo di Plotino . . . e che, proprio per questo, abbia sentito la necessità nella conclusione di porre l'accento sulla differenza tra la concezione neoplatonica e quella cristiana: la somiglianza con Dio non è opera dell'uomo . . . ma è il dono della grazia di Dio" (Peroli scheint also Merki fast wörtlich zu übersetzen; er weist aber nicht auf seine Vorlage hin). Es ist aber gezeigt worden (o. Unterabschnitte F 2–3, G 2 b, e, f, g), daß für Plotin auch die ursprüngliche Gottähnlichkeit der Seele von der göttlichen Intelligenz stammt. Man darf nie vergessen, daß Gregor und Plotin sich des Unterschieds zwischen der ursprünglichen (o. S. 45) und der wiedergewonnenen Gottähnlichkeit wohl bewußt sind: sie sind sich darüber einig, daß, während die erste von Gott übermittelt wird, die zweite das Ergebnis der eifrigen Lebensführung ist (ἔργον αὐτῷ . . . δι' ἐπιμελείας βίου . . . τῆς δὲ ἀνθρωπίνης σπουδῆς; eine ähnliche Idee bei Philon *Virt.* 205 [V 329,11–12] δέον ἀκλιδίωτον τὴν εἰκόνα φυλάξαι). Den Unterschied zwischen dem "ontisch-statischen" und dem "dynamischen" Cha-

(9) Dieser Reinigungsprozeß besteht in der Ablösung vom Körper und den mit diesem verbundenen Begierden und Leidenschaften, und fällt mit der Rückkehr der Seele in sich selbst, in ihre eigene Intelligenz, d. h. in ihr inneres "Ich" zusammen.

(10) Bei der Vollendung des Reinigungsprozesses und der Einkehr der Seele in sich selbst kann das in seinen ursprünglichen Zustand wiedereingesetzte, wieder gottähnlich gewordene Ebenbild erneut die göttliche Reinheit und Schönheit widerspiegeln.

(11) Es wird also wieder zu einem treuen Spiegel der göttlichen Natur.

(12) Der Mensch, der die Reinheit und Schönheit seines eigenen göttlichen Ebenbildes betrachtet, kann demnach Gott in diesem Ebenbild, d. h. in sich selbst schauen.

(13) Er wird dann erneut gottähnlich, und zwar nicht nur deshalb, weil sein Ebenbild wieder rein, schön und leidenschaftslos geworden ist, sondern auch deshalb, weil er durch die Selbstschau die höchste noetische Funktion ausübt und die göttliche Intelligenz nachahmt²⁶⁷.

Diese zahlreichen Berührungspunkte zeigen in ausreichendem Maße, daß sich der Parallelismus zwischen Gregor und Plotin nicht auf die Darstellung des Reinigungsprozesses und auf die Übernahme gewisser plotinischer Bilder seitens Gregors beschränken kann. Bei Gregor repräsentiert die Idee der Schau der εἰκών mit allen ihren Implikationen keinen originellen Zug seines Denkens, durch den er sich von Plotin abhebt; weder im Motiv des Unterschieds zwischen Reinigung und Reinheit sowie der Betrachtung der eigenen Reinheit, noch in den Lehren von der Gnade, von der Ebenbildlichkeit und von der Gottähnlichkeit darf man eine "Überholung", eine "Umdeutung" oder sogar eine "Christianisierung" plotinischer Lehrsätze sehen²⁶⁸. Was Gregor über die εἰκών, die Gottähnlichkeit, die Einkehr der Seele in sich und die Selbstschau ausdrücklich mehrmals wiederholt,

rakter der εἰκών-ὁμοίωσις, den Merki 233 richtig bei Gregor bemerkt hat, gilt genauso auch für Plotin.

²⁶⁷ S. o. Unterabschnitt G 2 h. Etwas Ähnliches kann man bei Klemens von Alexandrien feststellen; vgl. Lilla, *Clement of Alexandria* 172.

²⁶⁸ S. o. Abschnitte E, F, G. Zu "Umdeutung" und "Christianisierung" s. auch Peroli 284: "Trasformazione consapevole del testo di Plotino [zu I 6,5 (111,46-48)] ... cristianizzazione dei motivi di pensiero e delle immagini neoplatoniche ...".

findet sich an verschiedenen Stellen der *Enneaden* verstreut; man braucht nur Plotins Gedankengang aus diesen Stellen herauszuziehen.

Soll man also die These einer Christianisierung des Neuplatonismus von seiten Gregors in einem durchaus nicht sekundären Punkt seiner mystischen Lehre einfach ablehnen? Die Antwort ist negativ, nicht aber in dem Sinne, wie von Ivánka, Daniélou, Merki, Escribano-Alberca, Salmona und Peroli gemeint haben. Wenn man in diesem Fall von "Christianisierung" des Neuplatonismus reden will, muß man zugeben, daß sie nur in dem völligen Einklang bestehen kann, den Gregor zwischen echten (nicht "umgedeuteten"!) plotinischen Lehrsätzen einerseits und *Mt* 5:8, *Lk* 17:21 sowie *Ps* 23:3–4 andererseits gesehen hat²⁶⁹. Er hat zweifelsohne Plotin diesen biblischen Stellen angepaßt; er hat sie aber gleichzeitig neuplatonisch interpretiert. In gleicher Weise ist er mit der Interpretation von *Gen* 1:26–27 verfahren²⁷⁰.

²⁶⁹ Dem Abschnitt *Virg.* XI 295,7–26 (s. besonders 295,13.23) darf man entnehmen, Gregor müsse auch einen völligen Einklang zwischen *Mt* 5:14.15; 13:43; *Dan* 12:3 und Plotin I 6,9 (116,13–14) ἐκλάμψειέ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαΐα; ebd. (117,18) ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον; V 3,17 (331,33) φωτισθεῖσα δὲ ἔχει ὁ ἐξήτει [d. h. τὸ φῶς], IV 7,10 (215,35–36) κόσμον . . . φωτεινὸν γεγενημένον . . . καταλαμβάνοντες gesehen haben.

²⁷⁰ S. o. am Ende des Abschnitts G 2.

KAPITEL III

DIE NEGATIVE THEOLOGIE

[21] *Beat.* III (GNO VII/II 104,10–19 = PG 44, 1225 B 3–13) ἡ τάχα οὐ πρὸς τὸ ἀνήνυτόν τε καὶ ἀκατάληπτον ἡ ἐπιθυμία βλέπει; τίς γὰρ ἐν ἡμῖν λογισμὸς τοιοῦτος ὡς ἀνιχνεύσαι [Plotin I 4,2 (81,36); *Röm* 11:33] τοῦ ζητουμένου¹ τὴν φύσιν; τίς ἐξ ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων [Platon *Cratyl.* 425 a 1–2, *Soph.* 262 c 4. d 4] σημασία τοιαύτη ὡς ἀξίαν ἡμῖν ἔννοιαν τοῦ ὑπερκειμένου φωτὸς ἐμποιῆσαι; πῶς ὀνομάσω τὸ ἀθέατον; πῶς παραστήσω τὸ ἄϋλον; πῶς δεῖξω τὸ ἀειδέες; πῶς διαλάβω τὸ ἀμέγεθες, τὸ ἄποσον, τὸ ἄποιον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ μήτε τόπῳ μήτε χρόνῳ ἐνευρισκόμενον [Platon *Tim.* 28 c; *Röm* 11:33], τὸ ἐξώτερον παντὸς περασμοῦ καὶ πάσης ὀριστικῆς φαντασίας . . .;

Strebt unser Begehren vielleicht nicht nach dem Unendlichen und dem Unbegreiflichen? Denn welcher Gedankengang, der die Natur des Gesuchten aufzuspüren vermag, steht uns zur Verfügung? Welche Namens- und Wortbedeutung könnte eine geziemende Vorstellung vom erhabenen Licht in uns bewirken? Wie kann ich das Unschaubare nennen? Wie kann ich das Immaterielle darstellen? Wie kann ich das Unsichtbare zeigen? Wie kann ich das Größenlose, das Quantitätslose, das Qualitätslose, das Gestaltlose begreifen, das weder im Raum noch in der Zeit zu finden ist, das außerhalb jeder Grenze und jeder Vorstellung liegt, die es zu bestimmen vermöchte?

[22] *Beat.* VII (GNO VII/II 160,21 = PG 44, 1289 D 8): ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον

Einfach ist das Göttliche, unzusammengesetzt und gestaltlos.

Beide Stellen sind klare Beispiele der negativen Theologie, die in der Darstellung der Gottheit durch negative Begriffe oder Attribute besteht. Zu dieser Methode greift Gregor auch anderswo² und ist sich ihrer Natur wohl bewußt, wenn er sie durch solche Ausdrücke wie ἄρνησις,

¹ Zu τοῦ ζητουμένου s. *Hom.* VI (144,2 = Stelle 6) und die betreffende Gegenüberstellung von Gregor und Plotin mit dem Hinweis auf Plotin VI 9,8 (320,11) o. Kap. II D S. 51.

² S. z. B. bes. *In Cantic. Cantic.* V 157,14–158,1 (PG 44, 873 C 8–D 3); 158,8–10 (873 D 10–12); *Mort.* 41,20–25 (PG 46, 509 C 13–D 4). Leider sind weder diese drei Stellen noch die Stellen 21–22 von Diekamp 187–190 in seiner knappen Darstellung dieses Themas berücksichtigt worden.

στερητικά, ἀφαιρετικά charakterisiert³. Die gleiche Methode wird in der philosophischen und besonders in der ganzen platonischen Tradition benutzt⁴; bei den griechischen Kirchenvätern repräsentiert sie einen der Hauptzüge ihrer Theologie⁵. Innerhalb des patristischen Denkens ist Gregor einer der Hauptvertreter dieser Tradition, die von Klemens von Alexandrien angebahnt wird⁶ und in Ps.-Dionysius Areopagita ihren Höhepunkt erreicht⁷. Ohne Gregors negative Theologie eingehend darzustellen, beschränken wir uns hier auf eine knappe Analyse der Stellen 21–22. Die Adjektive “unschaubar” (ἀθέατον), “immateriell” (ἄυλον) und “unsichtbar” (ἀειδές) drücken dabei ziemlich abgegriffene Begriffe aus⁸ und können daher beiseite gelassen werden. Stattdessen ist es besser, unsere Aufmerksamkeit auf die übrigen negativen Attribute und Begriffe zu konzentrieren.

³ C. *Eunom.* II (I 266,20–21 = PG 45, 957 A 10) ἐκ δὲ τῆς ἀρνήσεως τῶν μὴ προσόντων (s. Diekamp 187 Anm. 2); ebd. (I 395,25–26 = PG 45, 1105 A 12) στερητικά ἢ ἀφαιρετικά (s. Lilla, *L'orient grec* 288 Anm. 203). Ἀρνησις kündigt die im späteren Neuplatonismus und bei Pseudo-Dionysius Areopagita übliche ἀπόφασις an; ἀφαιρετικά muß natürlich mit ἀφαιρεῖν und ἀφαίρεσις in Verbindung gebracht werden, die in der platonischen und patristischen Tradition regelmäßig vorkommen: s. z. B. Platon *Staat* VII 534 b 9–c 1; Alkin. *Did.* 165,17–18; Prokl. *In Rem. publ.* I 280,29–30. 285,15–16; Klem. *Strom.* V 71,2–3 (374,7.11); Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* I 5 (117,2) und bes. J. Whittaker, “Neopythagoreanism and Negative Theology”, *SO* 44 (1969) 121–125 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, IX). Was Plotin betrifft, s. o. Kap. II Anm. 158.

⁴ Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 22–27 (1982–1987) 211–279; 28 (1988) 203–279; 29–30 (1989–1990) 97–186; 31–32 (1991–1992) 3–72.

⁵ Ebd. 22–27 (1982–1987) 211 f. Zur negativen Theologie in der platonischen und patristischen Tradition vgl. D. Carabine, “The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition”, *Plato to Eriugena* (= *Louvain Theological and Pastoral Monographs* 19), Louvain 1995, der allerdings meine frühere Untersuchung nicht zu kennen scheint.

⁶ Zu Klemens’ negativer Theologie s. Whittaker, *Negative Theology* 112–114 und Lilla, *Clement of Alexandria* 212–222.

⁷ Vgl. dazu z. B. V. Lossky, “La théologie négative dans la doctrine de Denys l’Aréopagite”, *RSPTh* 28 (1939) 204–221; J. W. Douglas, “The Negative Theology of Dionysius the Areopagite”, *DR* 81 (1963) 115–124; E. Corsini, *Il trattato «De divinis nominibus» dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* (= *PFLUT* 134), Turin 1962, 77–111; vgl. S. Lilla, “Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l’Areopagita”, *Aug.* 22 (1982) 544–548; ders., *L’orient grec* 323–325.

⁸ Zur Unsichtbarkeit und Unkörperlichkeit Gottes vgl. bes. A. M. J. Festugière, “La révélation d’Hermès Trismégiste. IV”, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, 59–62, 70–72; daß beide Ideen seit Platon Gemeinplätze sind, ist von Festugière bemerkt worden: S. 59: “c’est un lieu commun”, 61: “c’est là une vérité banale depuis Platon”.

A. ἀνήνυτον — UNENDLICH

- Parmenides Fr. 8,4 Diels: ἀτέλεστον;
 Anaxag. Fr. 12 Diels: ἄπειρον⁹;
 Platon *Parm.* 137 d 4–5: οὔτε τελευτήν . . . ἔχει,
 — 137 d 7–8: ἄπειρον . . . μήτε τελευτήν ἔχει;
 Aristot. *Cael.* B 283 b 28: τελευτήν οὐκ ἔχων,
 — 284 a 9: οὔτε τελευτήν;
Corp. Herm. IV 8 (52,12): ἀπέραντον καὶ ἀτελές,
 Fr. 26 (131,5): ἀπέραντος¹⁰;
 Plotin V 5,11 (356,1.4): τὸ ἄπειρον . . . οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπέρανται,
 — VI 7,17 (235,15–16): ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος,
 — VI 7,32 (253,15): ἄπειρος,
 — VI 9,6 (316,10): ἄπειρον;
 Iambl. *Theol. arithm.* I (3,18): ἀτελεύτητος;
 Syrian. *In Met.* 38,7: πέρας οὐκ ἔστιν¹¹;
 Prokl. *Theol. plat.* II 12 (67,19–20): οὔτε . . . τελευτήν ἔχει [Zitat aus
 Platon *Parm.* 137 d 4–5],
 — *In Parm.* VI 105,11–12: τὸ γὰρ ἄπειρον τοῦτο ταὐτὸν τῷ οὐ πέρας
 ἔχοντι [ἔχον Cousin],
 — 106,7–8: οὐδὲ ἔχον . . . ἢ τελευτήν¹²;
 Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 10 (189,13): οὔτε . . . ἔχων . . . τελευτήν¹³.

B. ἀκατάληπτον — UNBEGREIFLICH

- Corp. Herm.* X 5 (115,12): ἄληπτον;
 Asclep. 31 (339,23–24): *incomprehensibile*;
 Fr. 2 (104): *incomprehensibilem*¹⁴;
 Philon *Post. C.* 15 (II 4,8): ἀκατάληπτος,

⁹ Zu beiden Stellen s. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 214, 216.

¹⁰ Zu Aristoteles und dem *Corpus Hermeticum* s. Festugière IV 73–75.

¹¹ Zu Iamblichos und Syrianos s. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 29–30 (1989–1990) 103, 126.

¹² S. ebd. 162.

¹³ Zu diesem Motiv bei Gregor s. E. Mühlenbergs grundlegendes Buch: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (= FKDG 16), Göttingen 1966.

¹⁴ S. Festugière IV 72.

- *Mut. Nom.* 10 (III 153,3), 15 (III 159,13): ἀκατάληπτον¹⁵;
 Syrian. *In Met.* 183,26: ἀπερίληπτον¹⁶;
 Prokl. *In Tim.* I 430,9: ἄληπτον,
 — *In Rem publ.* I 127,24: ἀκατάληπτος,
 — *In Parm.* VI (45,16–17): ἀπερίληπτον . . . ἄληπτον;
 Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* I 2 (110,8), IX 3 (211,5): ἀπερίληπτον,
 — I 5 (116,2): ἄληπτος,
 — VII 1 (194,3): ἀκατάληπτον¹⁷.

C. τίς . . . λογισμός; — WELCHER GEDANKENGANG?

- Parmenides *Fr.* 8,7–8 Diels: οὐδ' . . . ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ
 γάρ φατὸν οὐδὲ νοητόν¹⁸;
 Platon *Parm.* 142 a 3–5: οὐδὲ λόγος . . . οὐδὲ λέγεται,
 — *Sympos.* 211 a 7: οὐδέ τις λόγος,
 — *Soph.* 238 c 9–10: οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι . . . ἄλογον,
 — *Tim.* 28 c 5: ἀδύνατον λέγειν;
Corp. Herm. II 16 (38,14): οὐ νοεῖται,
 — VII 2 (81,17): οὐδὲ λεκτός,
 — X 9 (117,14): οὔτε λέγεται;
Fr. I (3,8): ἐξεπεῖν ἀδύνατον¹⁹;
 Plotin *V* 3,14 (324,2–3): οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν . . . οὐδὲ νόησιν ἔχομεν
 αὐτοῦ,

¹⁵ S. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 235.

¹⁶ S. ebd. 29–30 (1989–1990) 130. Dieses Adjektiv kann sowohl "unbegreiflich, unfassbar" als auch "unbegrenzt, unbegrenzbar" bedeuten (in diesem letzten Fall ist es ein Synonym von ἀπερίοριστον, ἀπερίγραφον, s. z. B. Prokl. *In Parm.* VI 45,10.14); vgl. dazu S. Lilla, "The Notion of Infinitude in Ps.-Dionysius Areopagita", *JThS* n.s. 31,1 (1980) 100 Anm. 3; ders., "La teologia negativa", *Helikon* 29–30 (1989–1990) 128 Anm. 632, 130 Anm. 637. Diese zwei Bedeutungen hängen aber zusammen, denn die Erkenntnis (d. h. das "Begreifen", das "Erfassen") ist eine Begriffsbestimmung und setzt daher eine begriffliche Begrenzung des zu erfassenden Gegenstandes voraus: s. Aristot. *An. Post.* 90 b 16.30; *Met.* B 998 b 5; *Top.* E 130 b 26; Z 139 b 14–15. 141 a 27–28; Θ 158 b 4; Damask. *Dub. et Sol.* 29² (85,18–86,1). Dadurch erklärt sich die aristotelische, von Gregor übernommene und auf Gott bezogene Lehre von der Unerkennbarkeit des Unbegrenzten (s. die Hinweise bei Lilla, *The Notion of Infinitude* 102 f).

¹⁷ Die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes ist ein Eckpfeiler der negativen Theologie: s. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 217, 219 f, 227, 235, 250, 256 f, 269; 28 (1988) 204 f, 230 f, 270 f, 29–30 (1989–1990) 130, 169–171; 31–32 (1991–1992) 20, 49.

¹⁸ Ebd. 22–27 (1982–1987) 217.

¹⁹ Ebd. 257.

- V 4,1 (332,9): οὐ μὴ λόγος,
- VI 7,41 (269,37): οὔτε λόγος,
- VI 9,11 (326,11): οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις;
- Porphyr. *In Parm.* IX 24–25: ὑπὲρ πάντα λόγον καὶ πᾶσαν νόησιν;
- Prokl. *Theol. plat.* I 29 (123,24): τὸν λόγον ἀποφάσκει,
- II 4 (31,12–13): κρεῖττον . . . παντὸς λόγου καὶ πάσης ἐπιβολῆς,
- II 7 (47,20–21): λόγου παντός . . . κρεῖττον,
- II 10 (63,22): οὐδὲ γὰρ λόγος ἐκείνου;
- Damasc. *Prim. Princ.* 8 (I 22,8–9): οὐδ' ἂν εἴη τι αὐτῷ τῶν λεγομένων καὶ νοουμένων,
- 29² (I 87,14–15): οὔτε εἰπεῖν . . . οὔτε νοῆσαι,
- 49 (II 22,12–13): μόνον οὐ λόγῳ ῥητόν²⁰;
- Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* I 1 (108,6): οὐ . . . εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαι τι,
- ebd. (108,8): ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν,
- ebd. (109,14): ἀλογία καὶ ἀνοησία,
- I 5 (115,19): κρεῖττων . . . παντὸς λόγου,
- ebd. (116,3–4): οὔτε λόγος,
- ebd. (116,9): οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι.

D. τίς ἐξ ὀνομάτων . . . σημασία . . . πῶς ὀνομάσω τὸ ἀθέατον; —
 WELCHE NAMENSBEDEUTUNG . . . WIE KANN ICH DAS
 UNSCHAUBARE NENNEN?

- Parmenides Fr. 8,17 Diels: τὴν μὲν εἶναι . . . ἀνώνυμον²¹;
- Platon *Parm.* 142 a 3–5: οὐδ' ἄρα ὄνομα . . . οὐδ' ὀνομάζεται,
- *Soph.* 239 a 9–10: μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν;
- Sap* 14:21: ἀκοινώνητον ὄνομα;
- Philon *Somn.* I 67 (III 219,15): ἀκατονόμαστος²²;
- Corp. Herm.* V 1 (60,4): κρεῖττονος θεοῦ ὀνόματος,
- V 8 (63,16): κρεῖττων . . . ὀνόματος,
- V 10 (64,3–4): ὀνόματος κρεῖττων,
- ebd. (64,9): ὄνομα οὐκ ἔχει;

²⁰ Ebd. 31–32 (1991–1992) 17, 65.

²¹ Ebd. 22–27 (1982–1987) 217.

²² Zu diesem Adjektiv s. bes. J. Whittaker, “Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος”, *Platonismus und Christentum*. Festschrift für H. Dörrie (= JAC.E 1), Münster 1983, 303–306 [= *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, XII].

- Asclep. 20 (321,5–6): *hunc vero innominem*;
 Fr. 3a (IV 105): ὀνόματος οὐ προσδέεται . . . ἄνωνυμος,
 — 3b (IV 105): *eumque esse sine nomine*²³;
 Apul. *Platon* I 190: *innominabilem*;
 Maxim. Tyr. *Or.* XI 9 (96,201): τούτου ὄνομα μὲν οὐ λέγει, οὐ γὰρ οἶδεν;
 Kels. VI 65: οὐκ ὀνομαστός,
 — VII 42: τοῦ ἀκατονομάστου²⁴;
 Plotin V 5,6 (347,12): οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει,
 — VI 9,5 (315,31): ᾧ ὄνομα μὲν . . . οὐδὲν προσήκον²⁵;
 Porphy. *In Parm.* I 3: ἀκατονομάστου,
 — XIII 17: οὐδὲ ὄνομα ἔχει²⁶;
 Syrian. *In Met.* 10,5–6: οὔτε . . . ὀνομάζομεν (ἐπέκεινα . . . κλήσεως)²⁷;
 Prokl. *Theol. plat.* II 7 (47,21): ὀνόματος κρεῖττον,
 — II 10 (63,23): οὐδὲ ὄνομα²⁸,
 — vgl. *In Parm.* VI (86,16–17);
 Damasc. *Prim. Princ.* 41 (I 126,25–27): οὐκ ἔχει . . . προσηγορίαν²⁹;
 Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* I 1 (109,15): ἄνωνυμία,
 — I 5 (116,5): ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου,
 — I 6 (118,2): ἄνωνυμον.

E. τὸ ἀμέγεθες — DAS GRÖßENLOSE

- Aristot. *Met.* Λ 1073 a 5–6: μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται,
Phys. Θ 267 a 23: τὸ ἀμέγεθες³⁰,
 — ebd. (267 b 26): οὐδὲν ἔχον μέγεθος;
Corp. Herm. XII 23 (183,12–13): οὔτε μέγεθος³¹;
 Alkin. *Did.* 164,15–17: ὥς καὶ μέγεθος συνεπινοεῖν . . . οὐ καθαρῶς . . . νοοῦσι;

²³ S. Festugière IV 66–70; Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 22–27 (1982–1987) 257.

²⁴ Ebd. 272 und o. Anm. 22.

²⁵ Ebd. 28 (1988) 232.

²⁶ Ebd. 271.

²⁷ Ebd. 29–30 (1989–1990) 130.

²⁸ Hier beruft sich Proklos ausdrücklich auf Platons Parmenides.

²⁹ Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 31–32 (1991–1992) 52.

³⁰ Daß sich hier τὸ ἀμέγεθες auch auf Gott beziehen kann, geht aus den vorangehenden Worten οὐ γὰρ κινεῖται hervor; denn Gott ist der unbewegte Beweger: *Met.* Λ 1072 a 25 ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ.

³¹ Festugière IV 66; Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 22–27 (1982–1987) 254.

- Maxim. Tyr. XI 9 (96,202): οὐδὲ μέγεθος,
 — XI 11 (99,267): μήτε μέγεθος;
 Plotin I 6,9 (117,19–20): οὐ μέγεται μεμετρημένον . . . οὐδ' αὖ εἰς μέγεθος . . . αὐξήθην,
 — VI 7,32 (253,15): τί ἂν μέγεθος ἔχοι,
 — ebd. (253,16): μέγεθος ἂν ἔχοι οὐδέν,
 — ebd. (253,17): καὶ δεῖ . . . αὐτὸν μὴ ἔχειν [d. h. μέγεθος],
 — VI 9,6 (316,8): τὸ ἀμέγεθες³²;
 Porphyry. *Sent.* 27 (16,9–10): τό . . . ἀμέγεθες,
 — 35 (40,3): ἀμέγεθες³³;
 Prokl. *Theol. plat.* II 2 (16,27. 18,4–6): ἅπαν μέγεθος ὅλον . . . ὃ μήτε ὅλον ἐστὶ . . . ἀδιάστατον³⁴;
 Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IX 2 (208,9–10): παντὸς μεγέθους ἔξωθεν ὑπερχέομενον καὶ ὑπερεκτεινόμενον,
 — *Myst. Theol.* V (149,3): οὔτε μέγεθος.

F. τὸ ἄποσον — DAS QUANTITÄTSLOSE

- Plotin I 6,9 (117,21–22): παντὸς κρείσσον ποσοῦ,
 — V 5,4 (344,17–18): ὁ ὕστερος τούτου, ὁ τοῦ ποσοῦ,
 — VI 9,3 (311,41): οὔτε ποσόν³⁵;
 Prokl. *In Parm.* VII (171,3–4): ἀφαιρῶν τοῦ ενός . . . τὸ ποσόν³⁶;
 Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 10 (154,11.16): ἐξ αὐτοῦ . . . τὸ ποσόν,
 — *Myst. Theol.* IV (148,3): οὔτε . . . ποσότητα . . . ἔχει.

G. τὸ ἄποιον — DAS QUALITÄTSLOSE

- Philon *Leg. Alleg.* I 51 (I 73,24–26): ὁ γὰρ ἡ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν . . . ἑαυτὸν ἀδικεῖ³⁷;
 Corp. *Herm.* XII 23 (183,13): οὔτε ποιότης³⁸;

³² Zu diesen plotinischen Stellen vgl. ebd. 28 (1988) 219.

³³ Weitere Stellen ebd. 266 f.

³⁴ Ebd. 29–30 (1989–1990) 156.

³⁵ Ebd. 28 (1988) 219.

³⁶ Ebd. 29–30 (1989–1990) 158.

³⁷ Ebd. 22–27 (1982–1987) 231.

³⁸ S. o. Anm. 31.

- Alkin. *Did.* 165,11–12: οὔτε ποιόν· οὐ γὰρ ποιωθέν ἐστι;
 Plotin VI 8,11 (288,31): οὐδὲ τὸ ποιόν,
 — VI 9,3 (311,41): οὔτε ποιόν³⁹;
 Prokl. *In Parm.* VI (70,17–18.20–21): ᾧ μὴ δεῖν προσάγειν τὸ ποιόν
 τι μὴν . . . ὥστε . . . οὐ προσακτέον τὸ ποιόν,
 — ebd. (71,13): ἄποιον,
 — *In Parm.* VII (171,3): ἀφαιρῶν τοῦ ενός . . . τὸ ποιόν⁴⁰;
 Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* IV 10 (154,11.16): ἐξ αὐτοῦ . . . τὸ ποιόν,
 — *Myst. Theol.* IV (148,3): οὔτε ποιότητα . . . ἔχει.

H. τὸ ἀσχημάτιστον — DAS GESTALTLOSE

- Platon *Phaedr.* 247 c 6: ἀσχημάτιστος,
 — *Parm.* 137 d 8: ἄνευ σχήματος ἄρα;
Corp. Herm. XII 23 (183,13): οὔτε σχῆμα,
 — XIII 6 (202,16): τὸ ἀσχημάτιστον;
 Fr. VI 19 (39,10–11): τὸ μήτε σχῆμα . . . ἔχον⁴¹;
 Alkin. *Did.* 164,15–17: ὡς καὶ . . . συνεπινοεῖν καὶ σχῆμα . . . οὐ
 καθαρῶς . . . νοοῦσι;
 Maxim. Tyr. *Or.* XI 11 (99,268): μήτε σχῆμα⁴²;
 Kels. VI 64: οὐ γὰρ φησί τις ἡμῶν ὅτι μετέχει σχήματος ὁ θεός⁴³;
 Plotin VI 7,32 (254,23–25): οὐ τοίνυν αὖ οὐδὲ σχῆμα . . . μήτε σχῆμα⁴⁴;
 Porphyry. *In Parm.* XIII 19: οὐδὲ μορφοῦται ὑπὸ τινος,
 — *Ad. Marc.* 8 (279,17): ἀσχημάτιστος⁴⁵;
 Prokl. *In Parm.* VI (47,19): τὸ ἀσχημάτιστον,
 — ebd. (106,25): καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα⁴⁶;

³⁹ Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 28 (1988) 217.

⁴⁰ Ebd. 29–30 (1989–1990) 154.

⁴¹ Weiteres ebd. 22–27 (1982–1987) 255.

⁴² Zu den Berührungspunkten zwischen *Corp. Herm.* fr. VI; Alkin. *Did.* 164,15–17 und Maxim. Tyr. *Or.* XI 11 vgl. Festugière IV 115 Anm. 1 und Whittaker, *Negative Theology* 115, 116 Anm. 35 (Angabe auch bei Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 22–27 [1982–1987] 254 Anm. 137).

⁴³ Ebd. 271. Diese Worte des Origenes beweisen, daß die Lehre von der Gestaltlosigkeit Gottes zu Kelsos’ Theologie gehörte.

⁴⁴ Weiteres ebd. 28 (1988) 220 f.

⁴⁵ Ebd. 267.

⁴⁶ Zitat aus Platon *Parm.* 137 d 8. Weiteres über die Lehre von der Gestaltlosigkeit des Einen bei Proklos bei Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 29–30 (1989–1990) 158.

Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* I 1 (109,9–10): ἀσχημάτιστος ἀμορφία,
— *Myst. Theol.* IV (148,2): οὔτε σχῆμα.

I. τὸ μήτε τόπῳ μήτε χρόνῳ ἐνευρισκόμενον — WAS WEDER IM
RAUM NOCH IN DER ZEIT ZU FINDEN IST

- Platon *Parm.* 138 a 2: οὐδαμοῦ ἂν εἴη,
— 141 d 4–5: οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῷ μέτεστιν οὐδ' ἔστιν ἓν τινι
χρόνῳ⁴⁷;
Aristot. *Cael.* A 279 a 11–12: οὐδὲ τόπος . . . οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω
τοῦ οὐρανοῦ;
Philon *Post. C.* 14 (II 4,1–2): οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω
καὶ τόπου καὶ χρόνου,
— *Conf. Ling.* 136 (II 254,23): πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ⁴⁸;
Corp. Herm. XII 23 (183,13–14): οὔτε τόπος . . . οὔτε χρόνος περὶ τὸν
θεόν ἐστι⁴⁹;
Apul. *Apol.* 64,7: *neque loco neque tempore . . . comprehensus*⁵⁰;
Klem. *Strom.* II 6,1 (116,3): ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου (aus Philon
Post. C. 14, s. oben)
Plotin VI 8,16 (296,1–2): δοκεῖ πανταχοῦ τε εἶναι τοῦτο καὶ . . . οὐδαμοῦ,
— VI 9,3 (311,42): οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ⁵¹;
Porphyr. *Sent.* 31 (22,4–5): πανταχοῦ ἐκείνος . . . αὐτὸς οὐδαμοῦ,
— *Hist. phil.* Fr. XVIII Nauck (15,6–7): οὕτω γὰρ χρόνος ἦν. ἀλλ'
οὐδὲ χρόνου γενομένου πρὸς αὐτόν ἐστὶ τι ὁ χρόνος,
— *In Parm.* VII 34–35 (Zitat aus Platon *Parm.* 141 d 4–5, s. oben)⁵²;
Prokl. *In Parm.* VII (117,5): οὐδαμοῦ τὸ ἓν,
— ebd. (122,4): ὥστε οὐδαμοῦ,
— ebd. (126,10–11): ὅτι οὐκ ἐν τόπῳ τὸ ἓν,
— ebd. (124,6): μηδὲ χρόνου μετέχον,
— ebd. (216,8–9): τὸ ἐν χρόνῳ παντελῶς ἐστὶν ἀμέτοχον⁵³;
Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IX 2 (208,10): πάντα τόπον περιέχον,

⁴⁷ Ebd. 22–27 (1982–1987) 234.

⁴⁸ Ebd. 233 f.

⁴⁹ Ebd. 255.

⁵⁰ Festugière IV 105; Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 22–27 (1982–1987) 268 (mit Anm. 188).

⁵¹ Ebd. 28 (1988) 223.

⁵² Ebd. 268.

⁵³ Ebd. 29–30 (1989–1990) 163 f.

- X 2 (215,9): πρό . . . χρόνου,
- *Myst. Theol.* IV (148,3): οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστίν,
- V (149,7): οὔτε χρόνος.

J. τὸ ἐξώτερον παντὸς περασμοῦ καὶ πάσης ὀριστικῆς φαντασίας —
 WAS AUSSERHALB JEDER GRENZE UND JEDER VORSTELLUNG LIEGT,
 DIE ES ZU BESTIMMEN VERMÖCHTE

Außer den oben (Kap. I Anm. 9 und Abschnitt III A über die Unendlichkeit) angeführten Stellen, die die Erhabenheit des ersten Prinzips in bezug auf πέρας und seine Unendlichkeit belegen, siehe auch z. B.:

- Anaxim. Fr. 15 A Diels (bei Aristot. *Phys.* Γ 203 b 7): εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ [d. h. τοῦ ἀπείρου] πέρας⁵⁴;
- Aristot. *Cael.* B 284 a 5: μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς⁵⁵,
- *Met.* Λ 1073 a 7–8: οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον⁵⁶;
- Philon *Sacr. Ab. et C.* 59 (I 226,3): ἀπερίγραφος,
- *Post. C.* 7 (II 2,13): οὐ περιεχόμενος,
- ebd. (II 4,2–3): περιέχεται μὲν ὑπ' οὐδενός,
- *Conf. Ling.* 136 (II 254,23): οὐ περιεχομένου⁵⁷;
- Klem. *Strom.* II 6,2 (116,4–5): οὐ περιεχόμενος ἢ κατὰ ὀρισμὸν τινα;
- Apul. *Apol.* 64,7: *neque vice ulla comprehensus*,
- *Platon* I 5,190: *is unus . . . ἀπερίμετρος*,
- *D. Socr.* III 124: *nulla vice . . . obstrictum*⁵⁸;
- Corp. Herm.* IV 10 (53,4–5): ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχομένη⁵⁹,
- XI 18 (154,16–18): οὐδὲν ἐστὶν περιοριστικόν . . . ἀπεριόριστον,
- XIII 6 (202,15): τὸ μὴ διοριζόμενον;
- Fr. 26 (131,6): ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχόμενος;
- Asclep. 31 (339,23): *indefinitum*⁶⁰;

⁵⁴ Ebd. 22–27 (1982–1987) 215, 226.

⁵⁵ Festugière IV 74. Hier bezieht sich αὐτῆς auf die Bewegung des Himmels; die Idee der Grenzenlosigkeit des obersten Wesens tritt aber hier ebenfalls deutlich hervor.

⁵⁶ Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 226; 28 (1988) 222.

⁵⁷ Ebd. 22–27 (1982–1987) 233; 28 (1988) 222.

⁵⁸ Festugière IV 105; Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 268.

⁵⁹ Ebd. 255.

⁶⁰ Festugière IV 72 f, 75; Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 255.

- Plotin V 5,9 (351,11): οὐκ ἐχομένη⁶¹;
 Porphyry. *In Parm.* XIII 18: ἐν οὐδενί . . . κρατεῖται⁶²;
 Syrian. *In Met.* 44,2: ἀπερίληπτον τοῖς πᾶσι⁶³;
 Prokl. *In Parm.* VI (38,2): ἀπερίγραφον,
 — ebd. (39,22–23): αὐτοῦ δὲ ἀπεριορίστου καὶ ἀπεριγράφου τοῖς πᾶσιν
 ὑπάρχοντος,
 — ebd. (45,10): ἀπερίληπτον⁶⁴ καὶ ἀπεριόριστον,
 — ebd. (73,16): ἀπεριόριστον αἰτίαν,
 — *Theol. plat.* II 7 (51,18–19): αὐτὸ δὲ ἀπερίγραφον τοῖς πᾶσι⁶⁵;
 Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* IV 10 (154,11.17): ἐξ αὐτοῦ . . . πᾶν
 πέρας,
 — VIII 2 (201,3): δύναμιν . . . ἀπεριόριστον⁶⁶;
 — XIII 3 (228,19–20): τὸ πρὸ παντός . . . πέρατος⁶⁷.

K. ἀπλοῦν καὶ ἀσύνθετον — EINFACH UND UNZUSAMMENGESETZT

- Anaxag. Fr. 55A Diels: ἀπλοῦν⁶⁸;
 Platon *Symp.* 211 b 1, 211 e 4: μονοειδές,
 — *Staat* II 380 d 5: ἀπλοῦν⁶⁹;
 Aristot. *Met.* Δ 1015 b 11–12: τὸ πρῶτον . . . ἀπλοῦν,
 — Λ 1072 a 31–32: ἡ οὐσία πρώτη . . . ἀπλῆ⁷⁰;
 Philon *Mut. Nom.* 184 (III 188,8–9): ὁ θεός . . . φύσις ὣν ἀπλῆ⁷¹;
 Numen. Fr. 9 des Places (49,10): εἶναι δὲ ἀπλοῦν,
 — Fr. 11 (53,11–12): ὁ θεός . . . ἐστὶν ἀπλοῦς⁷²;
 Corp. *Herm.* XIV 6 (224,4): ἀπλοῦν⁷³;
 Plut. *Is. et Os.* 382 E (II 553,8–9): πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν⁷⁴;

⁶¹ Ebd. 28 (1988) 221 f.

⁶² Ebd. 267.

⁶³ Hier bedeutet ἀπερίληπτον "unbegrenzt" (s. dazu o. S. 76 Anm. 16).

⁶⁴ S. o. Anm. 16.

⁶⁵ Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 29–30 (1989–1990) 159; ders., *The Notion of Infinitude* 99.

⁶⁶ Zu dieser Stelle s. auch S. Lilla, "L'idea di dunamis in Pseudo-Dionigi l'Areopagita", *Dunamis nel Neoplatonismo* (= Symbolon 16), Florenz 1996, 183.

⁶⁷ Lilla, *The Notion of Infinitude* 94 f.

⁶⁸ Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 214.

⁶⁹ Ebd. 220.

⁷⁰ Ebd. 226.

⁷¹ Ebd. 231.

⁷² Ebd. 250.

⁷³ Ebd. 254.

⁷⁴ Ebd. 261.

- Alkin. *Did.* 164,11–12: ἔστι πρῶτα νοητὰ ἀπλᾶ⁷⁵;
 [Alex. Aphrod.] *In Met.* 637,38: οἰκεῖον γὰρ ἀρχῇ τὸ ἀπλοῦν⁷⁶;
 Plotin II 9,1 (223,1): ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλῇ φύσις,
 — V 1,5 (270,4): ὁ ἀπλοῦς,
 — V 3,11 (318,27): τὸ πάντη ἀπλοῦν⁷⁷;
 Porphyry. *In Parm.* XI 21: τὴν ἀπλότητα τοῦ ἐνός,
 — XIV 5: ἐν ὧν καὶ ἀπλοῦν⁷⁸;
 Iambl. *Comm. Math. Sc.* 4 (15,8): διὰ τὸ ἀπλοῦν εἶναι,
 — Fr. 230 Dalsgaard Larsen: τὸ ἀπλοῦν⁷⁹;
 Syrian. *In Met.* 46,25: ἐν ἀπλότητι⁸⁰;
 Prokl. *El. Theol.* 127 (112,25): πᾶν τὸ θεῖον ἀπλοῦν,
 — *Theol. plat.* II 9 (57,14): τό . . . ἀπλοῦν⁸¹;
 Damasc. *Prim. Princ.* 2 (4,21): τὸ ἀπλουστάτον,
 — 37 (114,10–11): πάντη ἀπλοῦν . . . ὑπεραπλοῦν⁸²;
 Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* XII 3 (225,6): ἀπλουστάτην θεότητα;
 Platon *Phaed.* 78 c 7: τὰ ἀσύνθετα,
 — *Theaet.* 205 c 7: ἀσύνθετον;
 Corp. Herm. XIV 6 (224,4): ἀσύνθετον⁸³;
 Plotin III 9,8 (416,4): ἀσύνθετον ὄν,
 — VI 7,30 (251,39): ἀσύνθετον;
 Porphyry. *Sent.* 14 (6,8.16): ἀσύνθετα,
 — 39 (47,4): τὸ ἀσύνθετον;
 Ps.-Iambl. *Theol. arithm.* I (1,16): ἀσύνθετος⁸⁴.

Wie so manch anderer patristischer Autor hat Gregor etliche Grundbegriffe der negativen Theologie der platonischen Tradition in sein christliches Lehrgebäude eingebaut, ohne sie verblässen zu lassen. In diesem Fall wäre es auch ganz unüberlegt und unberechtigt, über bloßen “Sprachgebrauch”, “Bilder” oder “christliche Umdeutung” zu

⁷⁵ Ebd. 266.

⁷⁶ Ebd. 278.

⁷⁷ Weiteres ebd. 28 (1988) 216 f.

⁷⁸ Ebd. 265.

⁷⁹ Ebd. 29–30 (1989–1990) 104, 115.

⁸⁰ Ebd. 127.

⁸¹ Ebd. 153.

⁸² Weiteres ebd. 31–32 (1991–1992) 41 f.

⁸³ Wie bei Gregor erscheint auch an dieser Stelle des *Corpus Hermeticum* σύνθετον in Verbindung mit ἀπλοῦν.

⁸⁴ Die Sammlung dieser ἀσύνθετον belegenden Stellen findet sich schon in Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 29–30 (1989–1990) 104 Anm. 556.

reden. Gleichwohl war sich Gregor dessen wohl bewußt, daß die Lehren von der Unendlichkeit, der Unerkennbarkeit und der Unnennbarkeit Gottes nicht nur in der platonischen Tradition, sondern auch in der Bibel vorhanden waren (*Gen* 32:30, *Ex* 6:3, 33:23, *Ps* 144:3, *Sap* 14:21, *Is* 40:13, *Mt* 11:27, *Lk* 10:22, *Röm* 11:33–34, *1 Kor* 2:11, *Eph* 1:21, *Phil* 2:9). Nur in diesem Bewußtsein kann die Christianisierung des von ihm übernommenen Gedankengutes der negativen Theologie bestehen.

KAPITEL IV

WEITERES ÜBER GOTTES ERHABENHEIT

[23] *Beat.* III (GNO VII/II 104,16–26 = PG 44, 1225 B 13–C 4)
πῶς διαλάβω τὸ ἀμέγεθες . . . οὗ ἔργον ζωὴ καὶ ἡ πάντων τῶν κατὰ τὸ
ἀγαθὸν νοουμένων ὑπόστασις, περὶ ὃ πᾶν ὑψηλὸν νόημά τε καὶ ὄνομα
θεωρεῖται . . . καὶ πᾶν ὃ τί πέρ ἐστιν ἐν ὕψει νοούμενόν τε καὶ λεγόμενον;
πῶς τοίνυν ἔστι . . . τὸ τοιοῦτον ἡμῖν ἀγαθὸν ὑπ' ὅσιν ἐλθεῖν, τὸ θεώμενον
καὶ μὴ βλέπόμενον, τὸ πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι παρεχόμενον, αὐτὸ δὲ ἀεὶ
ὄν καὶ τοῦ γενέσθαι οὐ προσδεόμενον;

Wie kann ich das Größenlose begreifen . . . dessen Werk das Leben und die Substanz all dessen ist, was man sich als "gut" vorstellt, um das herum man jeden erhabenen Gedanken und Namen schaut . . . und alles, was in der Höhe gedacht und gesagt wird? Wie kann uns das derartige Gute unter die Augen kommen, das sieht und doch nicht erblickt wird, das allen Wesen ihre Existenz Verleihende, das immer Seiende, das nicht geboren zu werden braucht?

Diese Stelle ist durch folgende Gedanken charakterisiert, die auf den Neuplatonismus zurückgeführt werden können:

- A. Gott ist der Urheber des Lebens und der Substanz alles Guten: οὗ ἔργον ζωὴ καὶ ἡ πάντων τῶν κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένων ὑπόστασις (104,19–20); vgl. auch Hom. VII (164,13–14).
- B. Um ihn herum liegen die höchsten Realitäten, die begriffen und genannt werden können: περὶ ὃ . . . πᾶν . . . νοούμενόν τε καὶ λεγόμενον (104,20–23).
- C. Er schaut, ohne jedoch gesehen zu werden: τὸ θεώμενον καὶ μὴ βλέπόμενον (104,24–25).
- D. Er übermittelt die Existenz an alle Wesen: τὸ πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι παρεχόμενον (104,25).
- E. Er ist das ewig Seiende: αὐτὸ δὲ ἀεὶ ὄν (104,25–26).
- F. Er braucht nicht geboren zu werden: τοῦ γενέσθαι οὐ προσδεόμενον (104,26).

A. GOTT DER URHEBER DES LEBENS UND DES GUTEN

Schon Plotin steht auf dem Standpunkt, daß das erste Prinzip der Urheber des Lebens und alles Guten sei:

- I 6,7 (113,11): ζωῆς . . . αἴτιος,
- I 8,2 (122,5–6): δούς . . . καὶ ζώην,
- III 8,9 (407,38–408,39): ἀρχὴ ζωῆς,
- III 8,10 (408,3): αἴτιον ζωῆς,
- III 9,9 (417,18): ζώην δίδωσι,
- V 3,6 (329,35–36): ζωή . . . ἐξημμένη ἐκείνου καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα ἐξ ἐκείνου,
- V 5,10 (354,12–13): ἀφ' οὗ ζωή,
- VI 7,17 (234,11–12): ἔδωκε μὲν ζώην¹,
- I 8,7 (130,5–6): ὅσα παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς αὐτὸν ἦκει, ἀγαθά,
- V 5,9 (352,35–36): ἀγαθὸν τῶν πάντων,
- VI 9,6 (317,41): αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν²,
- VI 9,9 (322,1–2): πηγὴν μὲν ζωῆς πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν³.

Repräsentiert diese Stelle die genaueste Parallele zu Gregor bezüglich der Lehre von Gott als Urheber des Lebens und des Guten, so hebt sie sich stark von Gregor ab, was die Beziehung der Intelligenz zum ersten Prinzip betrifft: denn bei Plotin ist das erste Prinzip nicht die Intelligenz selbst, sondern ihr Urquell, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος VI 9,9 (322,2); bei Gregor fällt dagegen Gott praktisch mit Plotins Intelligenz zusammen⁴.

Die gleichen Lehren von Gott als Urheber des Lebens und des Guten kann man auch bei Philon, dem *Corpus Hermeticum*, Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita finden:

- Philon *Opif. M.* 30 (I 9,11): ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος,
- *Fug. et Inv.* 198 (III 152,24–26): μόνος γὰρ ὁ θεός . . . ζωῆς αἴτιος;
- *Corp. Herm.* II 12 (37,5–6): οὗ ὥσπερ ἀκτῖνές εἰσι τὸ ἀγαθόν . . .⁵;

¹ S. Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 28 (1988) 238 f.

² Wie im Fall von μέτρον und πέρας (s. o. Kap. I Anm. 8, 10) ist auch im Fall des Guten Plotins erstes Prinzip “gut” nicht in bezug auf sich selbst, sondern nur in bezug auf die Wesen; auch das Gute, wie das μέτρον und das πέρας, gehört also eher zu seiner πρόοδος.

³ Zu VI 9,6 (317,41) und VI 9,9 (322,1–2) vgl. Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 28 (1988) 248. In VI 9,9 (322,2) wird auch das Gute der πρόοδος des ersten Prinzips zugewiesen.

⁴ S. o. Kap. II Abschnitt G 2 (mit Anm. 216).

⁵ Vgl. Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 22–27 (1982–1987) 238 (über Philon), 259 (über das *Corpus Hermeticum*). In *Corp. Herm.* II 12 (37,5–6) erscheint das Gute als eine Ausstrahlung oder πρόοδος Gottes, genau wie bei Plotin (s. o. Anm. 2 f.).

- Prokl. *Theol. plat.* I 18 (82,19–20): ἀγαθὼν αἴτιον εἶναι τὸ θεῖον, καὶ πάντων ἀγαθῶν;
- Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 35 (180,3): ὡς πάντων ἀγαθῶν αἴτιον.

Den Urquell der Lehre von Gott als Urheber alles Guten kann man leicht in der berühmten Stelle der zweiten platonischen Epistel sehen⁶ (καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν 312 e 2–3), wenn man an die enge Verbindung oder sogar an die Identität des Guten und des Schönen denkt, die in der platonischen Tradition herrscht⁷; bemerkenswert sind dazu zwei weitere platonische Stellen: *Ges.* I 631 b 7–8 ἥρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα [d. h. ἀγαθά] und besonders *Staat* II 379 c 5–6 τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον.

B. DIE HÖCHSTEN REALITÄTEN UM GOTT

Im Satz περὶ ὃ πᾶν ὑψηλὸν νόημά τε καὶ ὄνομα θεωρεῖται (vgl. *Trin.* 14,17 τῶν περὶ αὐτὴν ὀνομάτων) beziehen sich νόημα und ὄνομα auf die höchsten, um Gott herum liegenden Realitäten, wie Gregor selbst anderswo ausdrücklich sagt: τὰ λοιπὰ τῶν ὀνομάτων . . . τῶν περὶ αὐτὴν εὐσεβῶς θεωρουμένων τὴν ἔνδειξιν ἔχει (*C. Eunom.* II 582 [396,13–16]; s. auch *Ad Abl.* 42,21–43,1 πᾶν ὄνομα . . . τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν νοουμένων ἐρμηνευτικόν und ebd. 43,14–15 τι τῶν περὶ αὐτὴν διὰ τῶν λεγομένων γνωρίζεσθαι)⁸. Den gleichen Standpunkt hatte schon Origenes vertreten: *C. Cels.* VI 65 (136,1–2, 3–4) ὀνομαστόν . . . ὀνόμασι παραστήσαι τι τῶν περὶ αὐτοῦ . . . ποιῆσαι νοῆσαι . . . τινὰ τῶν περὶ αὐτοῦ⁹, und dieselbe Auffassung liegt auch der Ps.-Dionysischen Lehre von den göttlichen Namen zugrunde; denn die göttlichen Namen beziehen sich für ihn nicht auf Gott selbst, der unnennbar ist, sondern vor allem auf die höchsten Realitäten, die zu seiner πρόοδος gehören¹⁰:

⁶ Diese Epistel wurde von allen spätantiken Autoren einstimmig als echt betrachtet; vgl. dazu Lilla, *Neoplatonic Hypostases* 129 Anm. 2 (mit Verweis auf Dörrie).

⁷ S. u. Kap. VIII mit Anm. 2 und 3.

⁸ Vgl. Lilla, *L'orient greco* 288 (mit Anm. 198).

⁹ Ebd. 288 (mit Anm. 199), 326 (mit Anm. 587).

¹⁰ S. ebd. 326.

- *Div. Nom.* II 7 (131,7–9): εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα . . . ὀνομάσαιμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένης δυνάμεις,
- V 1 (180,12–13): τὴν . . . τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον ὑμῆσαι,
- ebd. (181,1–2): ἡ τὰγαθοῦ θεωνυμία τὰς ὅλας τοῦ πάντων αἰτίου προόδους ἐκφαίνουσα,
- V 2 (181,11–12): τὴν ἐκπεφασμένην ἀγαθοποιὸν πρόνοιαν,
- XI 6 (221,20–222,1): τὰ μὲν γὰρ [d. h. αὐτοδύναμις, αὐτοζωή] ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρώτως ὄντων,
- ebd. (223,6–8): αὐτοαγαθότητα καὶ (αὐτο)θεότητα¹¹ λέγοντες εἶναι τὴν ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεάν καὶ αὐτοκάλλος τὴν καλλοποιὸν¹² χύσιν.

Das vollständige Verständnis des Gedankengangs Gregors kann nur die Heranziehung der plotinischen (und neupythagoreischen) Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen *Parmenides* ermöglichen; die enge Verbindung νόημα-ὄνομα der Gregorstelle erinnert unmittelbar an den Schluß dieser Hypothese: ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ (155 d 6), καὶ ὄνομα . . . ἔστιν αὐτῷ, καὶ ὀνομάζεται (155 d 8–e 1). Wie Origenes und Ps.-Dionysius kann auch Gregor sagen, die höchsten Realitäten seien Gegenstand von Gedanken und Namen, weil die plotinische (und neupythagoreische) Interpretation des *Parmenides* das Eine der zweiten Hypothese auf die Gesamtheit der Ideenwesen bezog¹³, die natürlich begriffen und durch Namen bezeichnet werden können; bei Plotin bildet die Gesamtheit der Ideenwesen die zweite Hypostase, d. h. das absolute Sein, den dem ersten Prinzip nahestehenden νοῦς¹⁴. Das erste Prinzip seinerseits fällt mit dem nega-

¹¹ Zu <αὐτο>θεότητα (meine Emendation) vgl. Lilla, *Osservazioni* 188 (Nr. 371).

¹² Καλλοποιόν ist meine eigene Emendation vom αὐτοκαλλοποιόν der Handschriften und der Ausgaben (auch Suchla behält diese Lesart bei: 223,8).

¹³ Moderatos bei Simplicios *In Phys.* 230,37–231,1 τὸ δὲ δεύτερον ἓν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι; Plotin V 1,8 (282,23–27), wo das Eine der drei ersten Hypothesen des *Parmenides* mit den drei metaphysischen Hypostasen identifiziert wird (das Eine der zweiten Hypothese entspricht also dem Sein und der Intelligenz, d. h. der zweiten Hypostase: 282,25–26 δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων). Vgl. dazu bes. E. R. Dodds, "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *CQ* 22 (1928) 133 f, 136–139; H. D. Saffrey – L. G. Westerink, *Proclus Théologie platonicienne I*, Paris 1968, LXXVII (weitere Literatur S. LXXVI Anm. 3, wo auf Festugière, Rist und Merlan hingewiesen wird).

¹⁴ S. z. B. V 1,4 (266,6–268,11; 268,26–27; 270,31–32); V 1,6 (277,48–49); V

tiven Einen der ersten Hypothese zusammen¹⁵. Plotins Meinung nach spielt Platon nicht nur in den ersten drei Hypothesen seines *Parmenides* auf die drei metaphysischen Hypostasen (das Eine-Gute, die Intelligenz, die Seele) an, sondern auch an der Stelle der zweiten Epistel, an der die drei Könige hervortreten¹⁶.

Daß Gregor diese neuplatonische Interpretation des Einen der zweiten Hypothese des *Parmenides* und der berühmten Stelle der zweiten Epistel vorschwebt, wird durch den ständigen Gebrauch der Präposition *περὶ* bestätigt, die auch Origenes in *C. Cels.* VI 65 (136,2.3.4) benutzt: Gregors *περὶ ὅ* (Stelle 23), *περὶ αὐτήν* (*C. Eunom.* II 582 [396,15], *Ad Abl.* 43,15), *περὶ τὴν θεϊὰν φύσιν* (*Ad Abl.* 42,22–43,1) haben ihre Vorlage in der plotinischen Interpretation des Einen der zweiten Hypothese des *Parmenides* und der Könige der zweiten Epistel und klingen direkt an *Parm.* 155 e 2 *περὶ τὸ ἓν*¹⁷ und *Ep.* II 312 e 1,3–4 *περὶ τὸν πάντων βασιλέα . . . δεύτερον δὲ πέρι . . . τρίτον πέρι* an (s. auch Plotin VI 7,42 [269,5] *τὰ δεύτερα περὶ τὸ πρῶτον τίθει*, Porphyr. *Abst.* II 43 [172,18 Nauck] *θεῶ μὲν καὶ τοῖς ἀμφ' αὐτόν*).

C. GOTT DER UNSICHTBAR SCHAUENDE

Gregor wußte ja, daß in der Bibel und auch bei anderen christlichen Autoren Gott als der Allsehende und als der Unsichtbare dargestellt wird:

- *Sir* 15:18 *βλέπων τὰ πάντα*,
- *Mt* 6:4 *ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ*, vgl. *Mt* 6:6, 6:18,
- *Ex* 33:23 *τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι*,
- *Sir* 43:31 *τίς ἐώρακεν αὐτόν*;

1,8 (280,8–9); V 3,6 (307,29–30); V 9,2 (413,24–26); V 9,3 (413,7–8). Weiteres u. Kap. VI Anm. 20.

¹⁵ Moderatos bei Simplicios *In Phys.* 230,36–37 *οὗτος γάρ . . . τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πάσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται*; Plotin V 1,8 (282,23–25). Vgl. Dodds, *Parmenides* 132 f, 136–138; Saffrey-Westerink LXXVII.

¹⁶ V 1,8 (280,1–4); VI 7,42 (269,3–11); an beiden Stellen wird [Platon] *Ep.* II 312e 1–4 zitiert. Vgl. dazu auch Saffrey-Westerink LXXVII.

¹⁷ Freilich bezieht sich für Plotin dieses *ἓν* (das Eine der zweiten Hypothese des *Parmenides*) nicht auf das erste Prinzip, sondern auf die Intelligenz (s. o. Anm. 13); da aber Gregor Gott als eine Intelligenz betrachtet, die der plotinischen zweiten Hypostase entspricht (s. o. Kap. II Abschnitt G 2 mit Anm. 216), so muß es ihm nicht schwergefallen sein, das *ἓν* von *Parm.* 155 e 2 auf Gott selbst zu beziehen.

- *Joh* 1:18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε,
- *1 Joh* 4:12 θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται,
- *1 Joh* 4:20 τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν,
- *Kol* 1:15 θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
- *1 Tim* 1:17 ἀοράτῳ... θεῷ.
- *Klem. Protr.* 68,3 (52,9), *Ps-Just. Mon.* 2 (316 B 8) τὸν πάνθ' ὁρῶντα καὶ τὸν οὐχ ὁρώμενον = [Euripides] fr. 1129 Nauck.

Und er wußte auch, daß Plotin das erste Prinzip und die begrifflichen Wesen als "unsichtbar" bezeichnete¹⁸ und das Sehvermögen der Intelligenz zuwies, weil sie die begrifflichen Wesen, die sie enthält, in sich selbst schaut¹⁹. Da Gregors Gott mit Plotins Intelligenz zusammenfällt²⁰ und gleichzeitig auch manche negativen Eigenschaften des plotinischen Einen bewahrt²¹, kann Gregor ihm sowohl die negative Eigenschaft der Unsichtbarkeit des plotinischen Einen als auch das Sehvermögen der plotinischen Intelligenz zuschreiben. Wie im Fall der Unerkennbarkeit und der Unnennbarkeit Gottes²², muß er auch hier eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Plotin und der Bibel gesehen haben.

D. GOTT DER URGRUND DER EXISTENZ ALLER

Der Satz τὸ πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι παρεχόμενον (104,25) gibt eine Lehre wieder, die auf die berühmte Stelle von Platons *Staat* über das

¹⁸ V 3,8 (310,5–6) ἀόρατα... ἐκεῖνα [d. h. τὰ νοητά]; V 8,10 (399,5) ἐκφαίνεται [d. h. der νοῦς]... ἔκ τινος ἀοράτου τόπου [d. h. aus dem Einen]; VI 9,11 (327,30–31) τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀοράτον τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχήν (Anspielung auf das Eine). Zur Unsichtbarkeit Gottes als ein Gemeinplatz des griechischen Denkens s. o. Kap. III Anm. 8 (mit dem Hinweis auf Festugière).

¹⁹ V 3,8 (312,18) νοῦς δὲ ὁρᾷ; V 5,8 (350,9) τὸν νοῦν τὸν θεώμενον (θεώμενον auch bei Gregor!). Da das Eine weder denkt noch erkennt (vgl. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 28 [1988] 251–254), kann ihm das Sehvermögen (das im metaphysischen Gebiet mit dem Denkvermögen zusammenfällt) nicht zukommen.

²⁰ S. o. Anm. 4 und 17.

²¹ S. o. Kap. III. Dasselbe gilt für Philons, Klemens' und Origenes' Gott, der ein auch mit negativen Eigenschaften versehener νοῦς ist: zu Philon und Klemens vgl. Lilla, *Clement of Alexandria* 201, 213, 215–218, 220 f, 223 und ders., *Neoplatonic Hypostases* 135 (mit Anm. 28) und 143; zu Origenes vgl. H. Ziebritzki, *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern* (= BHTh 84), Tübingen 1994, 143 und Lilla, *Neoplatonic Hypostases* 143 f (mit Anm. 58, wo auf Ziebritzki hingewiesen wird).

²² S. o. Kap. III Ende.

Gute zurückzuführen ist und in der platonischen und patristischen Tradition regelmäßig wiederkehrt:

- Platon *Staat* VI 509 b 7–8: τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου [d. h. τοῦ ἀγαθοῦ] αὐτοῖς προσεῖναι,
- Kels. VII 45 (188,10–11): νοητοῖς ἅπασιν . . . τοῦ εἶναι [d. h. αἷτιος],
- Alex. Aphrod. *An.* 89,9–10: τὸ πρῶτον αἷτιον, ὃ αἰτία καὶ ἀρχὴ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις,
- *Corp. Herm.* II 12 (37,8–9): ὦν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἷτιος καὶ πᾶσι,
- Plotin V 3,17 (330,9–10): ὃ ποιεῖ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα,
- VI 7,42 (269,11): τοῦ εἶναι αἷτιος αὐτοῖς,
- Porphyry. *In Parm.* II 9–10: αἷτιος μὲν αὐτός . . . καὶ τοῦ εἶναι αὐτῶν,
- Syrian. *In Met.* 11,16–17: τὸ πρῶτως ὄν . . . τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσιν αἷτιον,
- Prokl. *Theol. plat.* II 1 (14,10–11): τοῦτο καὶ τοῦ εἶναι τοῖς πολλοῖς αἷτιον εἶναι,
- II 2 (14,19): αἷτιον τοῦ εἶναι τοῖς πολλοῖς,
- *In Parm.* VI (71,6): ὡς πᾶσιν αἷτιον τοῦ εἶναι θεοῖς ὡς θεοῖς,
- ebd. (75,17–18): τὸ ἐν αἷτιον εἶναι τοῦ εἶναι τοῖς πολλοῖς,
- ebd. (87,8–9): τὸ γὰρ πρῶτως ὄν αἷτιον τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι (vgl. die oben angeführte Syrianosstelle),
- Iustin. *Dial.* 3,5 (10,11–12 van Winden): τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἷτιον,
- Bas. *Hom.* 15,2 (465 C 11–12): ἡ αἰτία τοῦ εἶναι τοῖς οὖσιν,
- *Spir. S.* V 7 (274,42–43): ἐξ αὐτοῦ [d. h. τοῦ υἱοῦ] γὰρ τοῖς οὖσιν ἡ αἰτία τοῦ εἶναι,
- Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* I 1 (109,15): αἷτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν.

E. GOTT DAS EWIG SEIENDE

Der Ausdruck αἰὲ ὄν, den Gregor auf Gott bezieht, verrät gleich seinen platonischen Ursprung: *Phaed.* 79 d 2, *Sympos.* 211 a 1. b 1–2, *Tim.* 27 d 6²³. Bei Platon bezeichnet αἰὲ ὄν die übersinnliche Ideenwelt,

²³ S. auch u. Anm. 25 und den Anfang von Kap. VIII.

die unveränderlich, ungeboren und unvergänglich ist²⁴. Diese Lehre hat ihre Wurzel in Parmenides' Lehre vom Sein²⁵ und wird von Plotin auf die zweite Hypostase bezogen, die mit dem νοῦς, der Ideenwelt und dem absoluten Sein (ὄν, οὐσία) zusammenfällt²⁶. Wie Philon und Klemens konnte Gregor Gott leicht so bezeichnen, weil er in *Ex* 3:14 "ἐγώ εἰμι ὁ ὢν" las²⁷.

Durch diese Bezeichnung kommt Gregors Gott auch der plotinischen zweiten Hypostase nahe²⁸ und unterscheidet sich vom ersten Prinzip des orthodoxen Neuplatonismus und des Ps.-Dionysius Areopagita, das entsprechend *Parm.* 141 e 9, 142 a 2 und *Soph.* 238 c 9 gewöhnlich als μὴ ὄν dargestellt wird²⁹. Im Neuplatonismus hat Gregors Lehre von Gott als Sein auch Parallelen im ersten Prinzip des Neuplatonikers Origenes³⁰ (der sorgfältig vom gleichnamigen patristischen Autor zu unterscheiden ist)³¹, im ersten Prinzip des Parmenides-

²⁴ Das absolute Schöne des Symposiums gehört natürlich zu dieser Ideenwelt. Vgl. dazu auch u. Anm. 25 und den Anfang von Kap. VIII.

²⁵ Parmenides Fr. 8,3 Diels ἀγέννητον . . . ἀνώλεθρον; Fr. 8,19 πῶς δ' ἂν . . . ἀπόλοιτο εὖν; Fr. 8,47–48 οὐτ' εὖν ἔστιν ὅπως εἴη κεν εὖντος τῇ μάλλον τῇ δ' ἦτον. Auf dieselbe Weise ist das absolute Schöne bei Platon *Sympos.* 211 a 1–2 als das ewig Seiende und als das Ungeborene und Unvergängliche bezeichnet; es leidet weder Zunahme noch Verminderung (αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνώμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον); in *Phaed.* 79 d 2 ist das αἰεὶ ὄν unsterblich (ἀθάνατον); in *Tim.* 27 d 6 wird dem ὄν αἰεὶ die Geburt abgesprochen, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον.

²⁶ S. z. B. VI 5,2 (162,12–14), wo die οὐσία als τὸ . . . ὄν αἰεὶ und οὔτε γιγνώμενον οὔτε ἀπολλύμενον (wie bei *Parm.* fr. 8,3, 19 Diels; vgl. Platon *Sympos.* 211 a 1–2) bezeichnet wird. Vgl. auch u. Kap. VIII. Zur Identität zwischen dem Sein und der zweiten Hypostase bei Plotin s. o. Anm. 14 (mit dem betreffenden Text) und u. Kap. VIII Anm. 8.

²⁷ Zu Philon und Klemens vgl. Lilla, *Neoplatonic Hypostases* 135.

²⁸ Daß Gregors Gott eine Intelligenz ist und demnach Plotins νοῦς entspricht, ist schon mehrmals betont worden; s. o. Kap. II Abschnitt G 2 (mit Anm. 216) und Kap. IV Anm. 4, 17, 20.

²⁹ Was den Neuplatonismus betrifft, s. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 28 (1988) 237 f, 274; 29–30 (1989–1990) 132, 174 f; zu Ps.-Dionysius s. bes. *Div. Nom.* I 1 (109,16). Man kann den großen Unterschied zwischen Gregor und Ps.-Dionysius bezüglich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Sein am besten feststellen, wenn man ihre Äußerungen miteinander vergleicht: τὸ πᾶσι τοῖς οὐσι τὸ εἶναι παρεχόμενον, αὐτὸ δὲ αἰεὶ ὄν Greg. Nyss. *Beat.* III (104,25–26); αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* I 1 (109,15–16). Hat sich Ps.-Dionysius bewußt von Gregor abheben wollen?

³⁰ Fr. 7 Weber (5,6) bei Prokl. *Theol. plat.* II 4 (31,9–10) καὶ αὐτὸς εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρῶτιστον ὄν.

³¹ Zu dieser Frage vgl. die Literaturangaben bei Lilla, "Origene il Neoplatonico", *DPAC* 2 (1983) 2532 f (= *EEC* II [1992] 624 f).

kommentars des Porphyrios³², in Iamblichs zweitem Prinzip³³ und im ps.-dionysischen Sein, der höchsten Stufe der göttlichen *πρόοδος*³⁴ (Ps.-Dionysius' Bezeichnung Gottes als *μὴ ὄν* gehört dagegen zur göttlichen *μονή*)³⁵. Was den Ausdruck *ἀεὶ ὄν* betrifft, kann er auch mit Iamblichs Lehre vom absoluten Sein³⁶ und Proklos' Lehre von der zweiten Stufe des *νοητόν*³⁷ verglichen werden.

F. GOTT DER UNGEZEUGTE

Nicht nur in der Gregorstelle 23, sondern auch in der platonischen Tradition und bei Parmenides tritt die enge Verknüpfung zwischen dem *ἀεὶ ὄν* und dem Ungeborensein hervor; man braucht nur die oben angeführten Stellen *Parm.* Fr. 8,3, Fr. 8,19 Diels, Platon *Sympos.*

³² IV 27 αὐτὸς δὲ τὸ μόνον ὄντως ὄν. Dieses erste Prinzip ist aber gleichzeitig auch das Nichtseiende, weil es über das Sein erhaben und das Urbild des Seins ist: τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία . . . ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος (XII 23–27); τὸ μὲν προὔπαρχει τοῦ ὄντος . . . τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡς περ ἰδέα τοῦ ὄντος (XII 30–33). Zum ersten Prinzip des porphyrischen Parmenides-Kommentars vgl. P. Hadot, "La métaphysique de Porphyre", *Porphyre* (= EnAC 12), Genf 1966, bes. 141 f, 147 f, 150 f.

³³ *Myst.* VIII 2 (262,4.7) ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν . . . αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι. Dieses zweite Prinzip zeigt gewisse Berührungspunkte mit dem ersten Prinzip von Porphyrios' Parmenides-Kommentar: zu προούσιος, προόντως ὄν *Myst.* VIII 2 (262,5.7) vgl. *In Parm.* XII 26–27.30 τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος . . . τὸ μὲν προὔπαρχει τοῦ ὄντος; zu προόντως ὄν *Myst.* VIII 2 (262,7) vgl. ὄντως ὄν *In Parm.* IV 27. Vgl. dazu auch Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 29–30 (1989–1990) 112 Anm. 573.

³⁴ *Div. Nom.* V 1 (180,8) ὄντως ὄντος; V 4 (182,17.18) ὄντως ὄν (*Ex* 3:14); ebd. (183,2) ἐκ τοῦ ὄντος; V 5 (183,13) παρὰ τοῦ προόντος (vgl. Iamblichos' προόντως ὄν *Myst.* VIII 2 [262,7]).

³⁵ Entsprechend den Parmenides-Interpretationen des Syrianos und Proklos, die Ps.-Dionysius übernimmt, stellen die negativen Begriffe des Einen der ersten Hypothese (das auch als *μὴ ὄν* bezeichnet wird, 142 a 2) die Transzendenz und die Erhabenheit des ersten Prinzips dar; vgl. dazu bes. Corsini 121: "Nella sistemazione definitiva data da Proclo (Siriano) all'interpretazione del Parmenide la prima ipotesi veniva così riservata alla definizione apofatica dell'Uno"; Saffrey-Westerink LXXXVII.

³⁶ Iamblichs absolutes Sein, das ἐν ὄν der zweiten Hypothese des Parmenides und des Sophistes (*Parm.* 142 d 1.4; 142 e 1; *Soph.* 244 d 12.14), ist mit dem ὄν *ἀεὶ* von *Tim.* 27 d 6 identisch, s. *In Tim.* fr. 29 Dillon (132,2–6) und J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Edited with Translation and Commentary (= PhAnt 23), Leiden 1973, 33 f. Dieses Sein ist aber dem zweiten Prinzip untergeordnet (s. das Schaubild bei Dillon 32; zum zweiten Prinzip s. o. Anm. 33).

³⁷ Schaubild bei Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 29–30 (1989–1990) 165, wo auch die betreffenden Belegstellen angeführt werden. Bei Proklos ist das ὄν *ἀεὶ* von *Tim.* 27 d 6 dem absoluten Sein (ἐν ὄν) untergeordnet.

211 a 1–2, *Tim.* 27 d 6 und Plotin VI 5,2 (162,12–14) heranzuziehen³⁸. Übrigens ist die Ablehnung einer Geburt für das erste Prinzip einer der Hauptzüge der negativen Theologie, in der sie gewöhnlich zusammen mit der Ablehnung einer Auflösung erscheint³⁹. Der Schluß der Gregorstelle (οὐ προσδεόμενον) läßt eine Anspielung auf die Lehre von der Selbstgenügsamkeit Gottes vermuten, die ebenfalls zur negativen Theologie gehört⁴⁰.

³⁸ S. o. Anm. 25 f.

³⁹ Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 215 f, 219, 225, 230, 249, 253, 260, 266, 271, 275, 278; 28 (1988) 213 f, 264; 29–30 (1989–1990) 103, 126, 151.

⁴⁰ Ebd. 22–27 (1982–1987) 215, 217, 222, 228, 240 f, 259, 267, 269, 272, 279; 28 (1988) 254, 277; 29–30 (1989–1990) 133, 182; 31–32 (1991–1992) 63.

KAPITEL V

DIE MÄSSIGUNG DER LEIDENSCHAFTEN UND DIE IDENTITÄT VON ἈΠΑΘΕΙΑ UND ὍΜΟΙΩΣΙΣ

[24] *Beat. II* (GNO VII/II 95,22–96,2 = PG 44, 1216 A 8 — B 3)
οὐ γὰρ καθ' ὅλου τὴν ἀπάθειαν νομοθετεῖ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει — οὐδὲ
γὰρ δικαίου νομοθέτου τὸ ταῦτα κελεύειν ὅσα ἡ φύσις οὐ δέχεται . . .
ἀλλὰ τῇ οἰκείᾳ καὶ κατὰ φύσιν δυνάμει πρόσφορον εἶναι προσήκει
τὸν νόμον. διὰ τοῦτο τὸ μέτριόν τε καὶ πρᾶον ὁ μακαρισμός, οὐ τὸ
παντάπασιν ἀπαθὲς ἐγκελεύεται· τὸ μὲν γὰρ ἔξω τῆς φύσεως, τὸ δὲ δι'
ἀρετῆς κατορθούμενον

Denn <der Herr> schreibt der menschlichen Natur gar nicht die Leidens-
chaftslosigkeit vor — zu einem gerechten Gesetzgeber paßt nicht,
etwas zu verordnen, was die Natur nicht annehmen kann . . . im Gegenteil
soll das Gesetz mit den geeigneten und natürlichen Fähigkeiten in
Einklang stehen. Deswegen verordnet die Seligpreisung nicht die voll-
ständige Leidenschaftslosigkeit, sondern nur die Mäßigung und die
Sanftmut; denn die eine liegt außerhalb der Natur, die andere wird
dagegen durch die Tugend verwirklicht.

[25] *Beat. II* (GNO VII/II 96,11–16 = PG 44, 1216 B 13 — C 5)
. . . τοῖς λογισμοῖς τὸ πάθος ἀπώσασθαι, τοῦτο τῆς ἀρετῆς ἔργον ἐστίν.
μακάριοι τοίνυν οἱ μὴ ὀξύρροποι πρὸς τὰς ἐμπαθεῖς τῆς ψυχῆς κινήσεις¹
ἀλλὰ κατεσταλμένοι τῷ λόγῳ, ἐφ' ὧν ὁ λογισμὸς καθάπερ τις χαλινὸς
ἀναστομῶν² τὰς ὁρμὰς οὐκ ἔα τὴν ψυχὴν πρὸς ἀταξίαν ἐκφέρεσθαι

. . . dies ist die Aufgabe der Tugend, die Leidenschaft durch die Wirkung
der Vernunft zu dämpfen. Selig sind also diejenigen, die sich nicht als
zu den leidenschaftlichen Bewegungen der Seele geneigt erweisen, wenn
sie sich nur durch die Vernunft mäßigen lassen; wie ein Zügel drückt
die Vernunft die Antriebe zusammen und läßt die Seele nicht zur
Maßlosigkeit vorgehen.

¹ Zur stoischen Herkunft der Lehre von der Leidenschaft als seelische Bewegung
s. o. Kap. II Anm. 110. Diese Lehre wird von Philon, Klemens, dem mittleren
Platonismus und dem Neuplatonismus übernommen: s. z. B. Philon *Spec. Leg.* IV
79 (V 227,6); Klem. *Strom.* II 59,6 (145,5); Alkin. *Did.* 185,26; Plotin III 6,5
(341,43–45); Porphy. *Abst.* III 27 (225,2–3 Nauck).

² Χαλινός und ἀναστομῶν spielen auf das Bild vom Wagenlenker an, das auf
Platon *Phaedr.* 246 a 6–b 4 zurückgeht und im mittleren Platonismus, bei Philon und
Klemens üblich ist (vgl. Lilla, *Clement of Alexandria* 95, 97 f, 101).

[26] *Beat.* I (GNO VII/II 82,24–28 = PG 44, 1200 C 6–10) τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις³. ἀλλὰ μὴν τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀκήρατον ἐκφεύγει παντελῶς τὴν παρὰ ἀνθρώπων μίμησιν. οὐδὲ γάρ ἐστι δυνατόν πάντῃ τὴν ἐμπαθῆ ζωὴν ὁμοιωθῆναι πρὸς τὴν τῶν παθῶν ἀνεπίδεκτον φύσιν

Das Ziel des tugendhaften Lebens ist die Gottähnlichkeit. Die Leidenschaftslosigkeit und die Reinheit gehören aber gar nicht zum Bereich der menschlichen Nachahmung. Denn das für die Leidenschaften anfällige Leben ist nicht gänzlich in der Lage, sich der Natur anzugleichen, die keine Leidenschaft kennt.

[27] *Beat.* V (GNO VII/II 124,9 = PG 44, 1249 A 1–2) διὰ καθαρότητος τῷ καθαρῷ προσεγγίζομεν

Durch die Reinheit kommen wir dem Reinen nahe.

Die Stellen 24–25 sind durch die Lehre von der Mäßigung der Leidenschaften charakterisiert (μέτριον, Stelle 24), die zur menschlichen Natur gut paßt (τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, κατὰ φύσιν Stelle 24) und durch die Tugend und die Vernunft bewirkt wird (δι' ἀρετῆς κατορθούμενον Stelle 24, ἀρετῆς ἔργον Stelle 25, τοῖς λογισμοῖς . . . ἀπόσασθαι, κατεσταλμένοι τῷ λόγῳ, ὁ λογισμὸς . . . ἀναστομῶν τὰς ὁρμάς Stelle 25). Man denkt sofort an die Vorstufe der plotinischen und porphyrischen Ethik, in der die politischen Tugenden (die der Tugend beider Gregorstellen genau entsprechen) nicht die totale Beseitigung der Leidenschaften, sondern nur ihre naturgemäße Einschränkung bewirken:

- αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί⁴ . . . κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως . . . ὀρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι (vgl. Gregors μέτριον, Stelle 24) . . . καὶ τῷ ὀρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι καὶ τὸ μεμετρημένον, καὶ αὐταὶ ὀρισθεῖσαι, Plotin *Enn.* I 2,2 (65,13–18);
- αἱ μὲν τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ κείμεναι τῷ ἔπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῷ λογισμῷ τοῦ καθήκοντος, Porphyr. *Sent.* 32 (23,4–5);

³ Dieses Motiv, das aus der berühmten platonischen Stelle *Theaet.* 176 b 1–3 herührt, kommt regelmäßig in der ganzen platonischen Tradition vor. Hier sei nur auf Philon *Opif. M.* (I 50,24–25), *Fug. et Inv.* 63 (123,22–124,2, wo sich auch ein Zitat der *Theaet.*stelle findet), *Dec.* 74 (IV 285,13–14); Alkin. *Did.* 181,19–20.43; Plotin I 2,3 (66,5–6. 67,20–21); Porphyr. *Sent.* 32 (25,9), *Abst.* III 27 (225,6–7 Nauck); Klem. *Strom.* II 100,3 (107,23–24); Orig. *Princ.* III 6,1 (280,2–5) hingewiesen. Darüber s. ausführlicher Merki 1–64, 92–138.

⁴ Plotin nennt die Tugenden dieser unteren Klasse “politische”, weil in Platons Staat die Tugenden das μέτριον bewirken: s. *Staat* IV 423 e 5 μέτριοι ἄνδρες; 431 c 5–6 τὰς δὲ γε ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἱ δὲ μετὰ νοῦ . . . λογισμῷ ἄγονται; X 619 a 5–6 τὸ μέσον αἰεὶ . . . βίον αἰρεῖσθαι καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα (bei Lilla, *Clement of Alexandria* 99 Anm. 4).

- ἡ μὲν οὖν κατὰ τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται, τέλος ἔχουσα τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν (vgl. Gregors κατὰ φύσιν, Stelle 24), ebd. (25,6–8).

Es handelt sich um die gleiche Ethik, die in Platons *Staat*, in der Alten Akademie, im Peripatos und in der mittleren Stoa vorkommt und die auch von Philon, Klemens und Origenes übernommen wird⁵. Einen porphyrischen Einfluß läßt vielleicht κατεσταλμένοι τῷ λόγῳ (Stelle 25) vermuten; vgl. Porphyr. *Abst.* III 26 (224,10–12 Nauck) συνεσταλμένων γὰρ τῶν παθῶν . . . τοῦ δὲ λογισμοῦ τὴν οἰκείαν ἔχοντος ἀρχήν⁶. Der ausdrückliche Ausschluß der Leidenschaftslosigkeit, die man in den Stellen 24 und 26 Gregors feststellen kann, ist schon im wahrscheinlich auf Antiochos von Askalon zurückzuführenden Hinweis auf die Alte Akademie und den Peripatos⁷, im mittleren Platonismus und daher auch bei Origenes vorhanden⁸.

Trotz dieses eindeutigen Ausschlusses taucht dennoch in der Stelle 26 die substantielle Identität zwischen ἀπάθεια und ὁμοίωσις auf: da Gott absolut leidenschaftslos und rein ist, so würde ja im Fall des Menschen die Erreichung der Göttähnlichkeit die Verwirklichung der totalen Leidenschaftslosigkeit und Reinheit erfordern. Dies ist ein neuplatonischer Grundgedanke:

- τὴν δὲ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἔστιν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι· καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον Plotin *Enn.* I 2,3 (67,19–21)⁹;
 — ἡ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, ἀπαθὲς ὄν τὴν φύσιν I 2,6 (71,25–26)¹⁰;

⁵ Vgl. dazu bes. ebd. 99–103, wo die betreffenden Belegstellen zu finden sind. Zu Origenes s. *In Lib. Jes. Nave Hom.* XXII 4 (436,17–18): *non enim ipsos naturales animae motus evertere atque exterminare praecipitur, sed expurgare.*

⁶ Vgl. Platon *Staat* IV 441 e 4 τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει.

⁷ Cic. *Ac. Post.* I 38 *cumque perturbationem animi illi ex homine non tolerant . . . sed ea contraherent in angustumque deducerent* (bei Lilla, *Clement of Alexandria* 100 Anm. 1 und 4).

⁸ Plut. *Virt. m.* 443 C (III 154,7–11 Bernardakis) οὐ βουλομένου [d. h. τοῦ λόγου] τὸ πάθος ἐξαιρεῖν παντάπασι (οὔτε γὰρ δυνατόν οὔτε ἄμεινον) ἀλλ' ὅρον τινὰ καὶ τάξιν ἐπιτιθέντος αὐτῷ καὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς, οὐκ ἀπαθείας οὔσας ἀλλὰ συμμετρίας παθῶν καὶ μεσότητος, ἐμποιοῦντος; Tauros bei Gellius *Noct. Att.* I 26,11 (90,22–24) *non privationem esse utilem censet . . . sed mediocritatem* (bei Lilla, *Clement of Alexandria* 101 f.). Was Origenes betrifft s. o. Anm. 5.

⁹ Zur Reinheit als einen der Hauptzüge der negativen Theologie s. o. Kap. II Anm. 185.

¹⁰ Zur Leidenschaftslosigkeit Gottes in der negativen Theologie s. o. Kap. II Anm. 186.

- ἡ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ ἥς τέλος ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσις Porphyr. *Sent.* 32 (25,8–9),
 — Θεῶ μὲν καὶ τοῖς ἀμφ’ αὐτὸν ὁμοιοῦσθαι, ὃ γίνεται δι’ ἀπαθείας *Abst.* II 43 (172,18–19 Nauck)¹¹.

Dieselbe enge Verbindung zwischen ἀπάθεια und ὁμοίωσις ist auch bei Klemens vorhanden¹² und kann auch leicht aus Philons Äußerungen entnommen werden¹³.

Die ethischen Anschauungen, die die Stellen 24–26 charakterisieren, repräsentieren nicht die einzige Art der Ethik, die Gregor in den *Homilien über die Seligpreisungen* vertritt. Bei der Behandlung des Motivs der Identität von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis und der Erörterung der damit zusammenhängenden Lehren von der Ebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit (Kap. II) ist festgestellt worden, daß eben die Wiedergewinnung der ursprünglichen Reinheit und Schönheit der εἰκόν durch die Beseitigung der Leidenschaften das ist, was die Wiederherstellung der Gottähnlichkeit und demnach auch die Schau Gottes durch die Schau der eigenen göttlichen εἰκόν ermöglicht. Denn Gott ist die absolute Reinheit und Leidenschaftslosigkeit, die sich in der wieder rein und leidenschaftslos gewordenen εἰκόν des Menschen widerspiegeln¹⁴ (die Erkenntnis kann erst dann stattfinden, wenn der Erkennende dem Erkannten ähnlich ist)¹⁵.

Was in der Stelle 27 gesagt wird, „durch die Reinheit kommen wir dem Reinen nahe“¹⁶, ist auch die Idee, die an den oben (Kap. II) angeführten Stellen 2, 5, 6, 7 aus *Beat.* VI hervortritt und die in den Stellen 24 und 26 völlig ausgeschlossen zu sein scheint. Man sollte aber keinen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen diesen nur scheinbar entgegengesetzten Stellungnahmen Gregors sehen: ebenso wie in den *Homilien zum Hohelied*, so ist auch in den *Homilien über die Seligpreisungen* die Belehrung, die Gregor erteilt, stufenförmig, indem sie von den unteren zu den oberen ethischen Ebenen emporsteigt. Auf einen solchen allmählichen Aufstieg spielt Gregor mehr-

¹¹ Zu diesen plotinischen und porphyrischen Stellen s. Lilla, *Clement of Alexandria* 110 f.

¹² Ebd. 109 f.

¹³ Ebd. 110.

¹⁴ S. bes. die oben (Kap. II) angeführten Gregorstellen 6 und 7.

¹⁵ S. o. Kap. II Anm. 97 und 247.

¹⁶ S. o. Kap. II Anm. 97, wo auf Platon *Phaed.* 67 b 2 und Plotin I 6,9 (116,16. 117,19–20) hingewiesen wird.

mals an¹⁷. Während die Mäßigung der Leidenschaften gut zu den gewöhnlichen Menschen paßt — denn sie sind nicht fähig weiterzukommen —, so wird die Wiedergewinnung der Reinheit und der Leidenschaftslosigkeit von denjenigen verlangt, die nach der Gottähnlichkeit und der Gotteserkenntnis streben. Dieses durch eine Abstufung und einen Anstieg charakterisierte Schema ist aber wohl neuplatonisch und kommt auch bei Philon, Klemens und Origenes vor: man braucht nur Plotin *Enn.* I 2, Porphyrr. *Sent.* 32, Philon, *Leg. Alleg.* III 129, 132, 134, *Gig.* 51, Klem. *Strom.* VI 74,1, VI 106,1, VI 109,3 und Orig. *In Mt.* XIII 15–16 (I 218,2–220,33) zu berücksichtigen, um sich davon zu überzeugen¹⁸.

¹⁷ *Beat.* I (77,7–8. 78,3. 78,20–21); *Beat.* II (89,27–90,4), wo der Aufstieg durch die verschiedenen Stufen klar dargestellt wird; *Beat.* III (98,24–99,1); *Beat.* V (123,21–24); *Beat.* VI (136,26–137,10); *Beat.* VII (149,9–14); *Beat.* VIII (161,9–10). Zum Apathieideal bei Gregor s. z. B. Völker, *Gregor von Nyssa* 122 f, 259–264.

¹⁸ Lilla, *Clement of Alexandria* 103–105, 107. Zu Origenes vgl. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (= BHTh 7), Tübingen 1931 (Neudruck: Nendeln 1966) 46–50; Lilla, DPAC II 2835 (= EEC II 693).

KAPITEL VI

DIE VERBINDUNG DER TUGENDEN MITEINANDER

[28] *Beat.* II (GNO VII/II 97,15–17 = PG 44, 1217 B) ἔοικε γὰρ ἔχεσθαι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον καὶ οἷον μήτηρ τις εἶναι τῆς κατὰ τὸ πρᾶον ἕξως ἢ τῆς ταπεινοφροσύνης κατάστασις

Denn eine Tugend scheint an der anderen zu haften; und die durch die Demut charakterisierte Verfassung ist wie eine Mutter für die sanftmütige Haltung.

[29] *Beat.* IV (GNO VII/II 118,19–24 = PG 44, 1241 C–D) πᾶν ἀρετῆς εἶδος διὰ ταύτης [d. h. δικαιοσύνης] ἀποσημαίνει [d. h. ὁ λόγος], ὡς ἐπίσης μακαριστὸν εἶναι τὸν καὶ φρόνησιν καὶ ἀνδρείαν καὶ σωφροσύνην πεινῶντα καὶ εἴ τι ἕτερον ἐν τῷ αὐτῷ τῆς ἀρετῆς λόγῳ καταλαμβάνεται. οὐδὲ γὰρ ἐστι δυνατόν ἐν τι τῆς ἀρετῆς εἶδος τῶν λοιπῶν διεξυγμένον αὐτὸ καθ' αὐτὸ τελείαν ἀρετὴν εἶναι

Durch diese [d. h. die Gerechtigkeit] deutet <das Wort des Herrn> jede Art von Tugend an. Daher wird auch in gleicher Weise als selig gepriesen, wer nach Besonnenheit, Tapferkeit, Enthaltbarkeit oder einer anderen Haltung hungert, die unter den gleichen Tugendbegriff fällt. Denn es ist einer einzigen Art von Tugend nicht möglich, in sich vollkommen zu sein, wenn sie von den übrigen getrennt bleibt.

[30] *Beat.* IV (GNO VII/II 119,7–11 = PG 44, 1244 A) εἰ δὲ παντὸς τοῦ χειρόνος ἀμιγῆς ὁ τῆς δικαιοσύνης λόγος ἐστίν, ἅπαν ἐν ἑαυτῷ πάντως τὸ ἀγαθὸν περιείληφεν· ἀγαθὸν δὲ πᾶν τὸ κατ' ἀρετὴν θεωρούμενον. οὐκοῦν πᾶσα ἀρετὴ τῷ ὀνόματι τῆς δικαιοσύνης ἐνταῦθα διασημαίνεται

Wenn sich die Idee der Gerechtigkeit von jeder Minderwertigkeit rein hält, dann schließt sie alles Gute vollständig in sich ein; und gut ist alles, was sich als der Tugend getreu erweist. Durch den Namen der Gerechtigkeit wird hier also jede Tugend angedeutet.

Diesen Stellen liegen zwei miteinander zusammenhängende Ideen zugrunde: einerseits sind die Tugenden miteinander eng verbunden¹, so daß keine Tugend vollkommen heißen kann, wenn sie isoliert

¹ Auf die gleiche Weise folgen die in den Seligpreisungen erteilten Belehrungen unmittelbar aufeinander: s. *Beat.* II (90,5–7).

bleibt (s. darüber besonders den Schlußsatz der Stelle 29); andererseits hängt diese gegenseitige Verbindung davon ab, daß die Tugend in der Tat ein Gattungsbegriff ist, der die einzelnen Tugenden als Arten in sich einschließt. Das geht besonders aus den Stellen 29 und 30 hervor, in denen die Gerechtigkeit als die Haupttugend dargestellt wird, unter die alle anderen Tugenden fallen. Beide Ideen sind in den verschiedenen philosophischen Strömungen vorhanden: man kann ihnen bei Platon², Aristoteles³, in der Stoa⁴, im mittleren Platonismus⁵, bei Philon⁶, Plotin⁷, Porphyrios⁸ und Klemens⁹ begegnen.

Gregors Auffassung von der Gerechtigkeit ist besonders beachtenswert. Wie J. Whittaker gezeigt hat, ist die Idee, die Gerechtigkeit sei der Hauptgrund und enthalte in sich alle anderen Tugenden, schon bei Theognis, Aristoteles, Cicero und Apuleius vorhanden¹⁰. Im mittleren Platonismus ist natürlich auch Alkinoos ein Vertreter dieser Richtung¹¹. Insbesondere Theognis' und Apuleius' Äußerungen, in der Gerechtigkeit seien alle Tugenden inbegriffen¹², sollten mit dem Anfang der Stelle 29 und dem Ende der Stelle 30 Gregors verglichen werden.

Man kann aber vielleicht besser verstehen, warum Gregor dazu gekommen ist, der Gerechtigkeit einen solchen Vorrang zuzuweisen,

² *Protag.* 329 c 5–6 ἐν τι εἴη συλλήβδην, ἀρετή; 329 c 7 ἐν μὲν τι ἐστὶν ἡ ἀρετή; 329 d 1 τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος; 329 c 4 ἡ ἀνάγκη, εἴανπερ τις ἐν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν. Auf diese Stelle verweist Callahan, Quellenapparat 118; vgl. auch Lilla, *Clement of Alexandria* 83 Anm. 2 (mit dem Hinweis auf Zeller) und J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990, 143 Anm. 479.

³ *Eth. Nic.* VI 1145 a 1–2 ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούση πᾶσαι ὑπάρξουσιν; *Pol.* Γ 1283 a 39–40 ἢ πάσας ἀγαγαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας; vgl. Lilla, *Clement of Alexandria* 83 Anm. 2; Whittaker, *Alcinoos* 143 Anm. 479.

⁴ Zur engen Verbindung der Tugenden miteinander (ἀντακολουθία) s. SVF I 199–200; III 295–304; zur Einheit der Tugend SVF I 374–376. Vgl. auch Lilla, *Clement of Alexandria* 83 f; Whittaker, *Alcinoos* 143 Anm. 479.

⁵ Anonymer Theaetetikommentar 9,40–10,1. 11,16–18 Diels-Schubart; Alkin. *Did.* 183,3 ὅθεν καὶ ἀντακολουθεῖν ἡγήτεον τὰς ἀρετάς; Apul. *Platon* II 228 *inter se conexas esse . . . arbitrat*; vgl. Lilla, *Clement of Alexandria* 84. Das Verb ἀντακολουθεῖν ist stoischen Ursprungs, s. z. B. SVF III 295, 299; vgl. aber auch Aristot. *Pol.* Γ 1283 a 39–40 ἀκολουθεῖν. Dazu auch Whittaker, *Alcinoos* 143 Anm. 479.

⁶ *Sacr. Ab. et C.* 84 (I 237,3–4 = SVF III 304); *Vit. Mos.* II 7 (IV 202,3–4 = SVF III 303); vgl. Lilla, *Clement of Alexandria* 84.

⁷ I 2,7 (71,1–2) ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ.

⁸ *Sent.* 32 (28,4–5) ἀντακολουθοῦσι γε αὐταὶ ἀλλήλαις ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι.

⁹ Stellensammlung bei Lilla, *Clement of Alexandria* 83.

¹⁰ Whittaker, *Alcinoos* 142 f Anm. 477.

¹¹ *Did.* 182,37–43.

¹² Texte bei Whittaker, *Alcinoos* 143 Anm. 477.

wenn man die eigentümliche Natur des platonischen (und neuplatonischen) Gerechtigkeitsbegriffes in Erwägung zieht. Die höhere Ebene, die in der platonischen Tradition der Gerechtigkeit zugeteilt wird, fällt gleich ins Auge, wenn man die Rolle dieser Tugend mit derjenigen der anderen drei Kardinaltugenden vergleicht. Während die Besonnenheit (φρόνησις), die Tapferkeit (ἀνδρεία) und die Enthaltsamkeit (σωφροσύνη) jeweils für einen besonderen Seelenteil bestimmt sind¹³, besteht die Aufgabe der Gerechtigkeit darin, den richtigen Betrieb aller drei Seelenteile und dadurch die Harmonie der ganzen Seele sicherzustellen; denn durch die Gerechtigkeit ist jeder Seelenteil in der Lage, seine eigene Funktion auszuüben und seine eigene Tugend wirken zu lassen, ohne sich in die Funktionen der anderen Seelenteile einzumischen¹⁴. Bei Platon, Alkinoos, Philon, Klemens, Plotin und Porphyrios¹⁵ regelt also die Gerechtigkeit die Funktionen der drei Seelenteile und die entsprechende Wirkung der anderen drei Kardinaltugenden; sie spielt eine allgemeinere Rolle, die die ganze Seele betrifft und von der die Rolle der anderen drei Kardinaltugenden abhängig ist. Daher kann Alkinoos sagen — wahrscheinlich auch unter Aristoteles' Einfluß¹⁶ —, die Gerechtigkeit repräsentiere den vollkommensten Ausdruck der anderen drei Kardinaltugenden: παντέλειά τις

¹³ Platon *Staat* IV 430 e 6–7 (über die σωφροσύνη); 431 e 10 — 432 a 1 (über die σοφία und die ἀνδρεία); Plotin I 2,1 (63,17–19); Porphyr. *Sent.* 32 (23,8–10). Was den mittleren Platonismus und Philon betrifft, s. bes. Lilla, *Clement of Alexandria* 82 f und Whittaker, *Alcinoos* 141 Anm. 471.

¹⁴ Platon *Staat* IV 433 e 12 — 434 a 1 ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη; 434 c 8–10 ἐκάστου τούτου τὰ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει; 443 b 2–4 ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττει ἀρχῆς τε περὶ καὶ τοῦ ἄρχεσθαι . . . δικαιοσύνην εἶναι; 443 c 9 — d 5 ἡ δικαιοσύνη . . . μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμαίνειν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον . . . καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα; Alkin. *Did.* 182,37–41 δικαιοσύνη . . . συμφωνία τις τούτων πρὸς ἄλληλα . . . καθ' ἣν ὁμολογεῖ καὶ συμφωνεῖ πρὸς ἄλληλα τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς καὶ ἕκαστον πρὸς τῷ οἰκίῳ γίνεται; Philon *Leg. Alleg.* I 72 (I 80,7–8) ὅταν τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς συμφωνίαν ἔχῃ; Klem. *Strom.* IV 163,4 (321,3–4) δικαιοσύνη δὲ συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν; Plotin I 2,1 (63,19–21) δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς περὶ καὶ τοῦ ἄρχεσθαι; vgl. Porphyr. *Sent.* 32 (23,11–12); s. dazu Lilla, *Clement of Alexandria* 79 f. Die doxographische Notiz bei Origenes *C. Cels.* V 47 (51,21–22) ἄλλη δὲ κατὰ τοὺς ἀπὸ Πλάτωνος, ἰδιοπραγίαν τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς φάσκοντας εἶναι τὴν δικαιοσύνην bezieht sich wahrscheinlich auf die Mittelplatoniker und auf Ammonios' alexandrinische Schule.

¹⁵ S. o. Anm. 14.

¹⁶ *Eth. Nic.* V 1129 b 25 — 1130 a 13 bei Whittaker, *Alcinoos* 142 Anm. 477. Zwei weitere Punkte, an denen Alkinoos einen peripatetischen Einfluß verrät, sind die Definition der Tugend (διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη *Did.* 182,16) und die Lehre von den Tugenden als μεσότητες (*Did.* 184,15–16.34–36); vgl. dazu bes.

οὐσα τῶν τριῶν ἀρετῶν, φρονήσεως, ἀνδρίας, σωφροσύνης (*Did.* 182,42–43) — diese Äußerung kommt gleich nach der Darstellung der platonischen Lehre von der Gerechtigkeit als Quelle der Harmonie zwischen den drei Seelenteilen¹⁷. Aller Wahrscheinlichkeit nach muß Gregor von einem solchen Gedankengang nicht weit entfernt gewesen sein.

Auch eine weitere neuplatonische Auffassung von der Gerechtigkeit mag einen gewissen Einfluß auf Gregor ausgeübt haben. Bei Plotin und Porphyrios hat die in der höchsten Klasse der Tugenden der menschlichen Seele anwesende Gerechtigkeit ihren direkten Anhaltspunkt im göttlichen νοῦς¹⁸, der die Einheit aller begrifflichen Wesen und deswegen auch der Urbilder der Tugenden repräsentiert¹⁹: sind im νοῦς alle Urbilder enthalten²⁰, so sind in der Gerechtigkeit, die sich nach dem νοῦς richtet²¹, alle Tugenden inbegriffen.

R. E. Witt, *Albinus and History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, 89 f; Lilla, *Clement of Alexandria* 62 (mit Anm. 3), 64 f.

¹⁷ *Did.* 182,37–41 (s. o. Anm. 14, wo der griechische Text zitiert wird).

¹⁸ Plotin I 2,6 (71,23–24) ὥστε καὶ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἢ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν; Porphyry. *Sent.* 32 (28,1–2) δικαιοσύνη δὲ οικειοπραγία ἐν τῇ πρὸς νοῦν ἀκολουθίᾳ καὶ τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν.

¹⁹ V 3,15 (325,11) ἐν ἄρα πολλά; vgl. V 4,1 (334,21); V 3,15 (326,19–20) τὸ πλῆθος αὐτοῦ ἐν πανταχοῦ εἶναι; V 4,2 (338,47–48) ταῦτόν αὐτοῖς καὶ ἐν; V 9,6 (418,2) ἐν ὧν αὐτοῖς.

²⁰ Unter den zahlreichen Stellen s. z. B. V 1,4 (268,21) ἔχει οὖν πάντα; V 1,7 (279,29–32) τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννῆσαι, πᾶν μὲν τὸ τῶν ἰδεῶν κάλλος . . . τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν; V 3,5 (305,27–28) τὰ ὄντα ἔχων; V 5,2 (342,8–9) τῷ ἀληθινῷ νῷ δοτεόν τὰ πάντα; ebd. (342,11) ἔδρα ἔσται τοῖς οὐσι; V 9,5 (417,22–23) ἐκεῖνα . . . ἀρχέτυπα καὶ πρῶτα καὶ νοῦ οὐσίαν; V 9,6 (418,1–2) πάντα ἐν αὐτῷ . . . ἔχων; s. auch o. Kap. IV Anm. 14. Diese Lehre geht auf Platon *Tim.* 30 c 7–8 τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκείνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει und Aristot. *An.* III 429 a 27–28 τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν . . . ἡ νοητικὴ zurück. Zum Vorhandensein dieser Lehre im mittleren Platonismus, bei Philon, Klemens, Origenes und Ps.-Dionysius vgl. Lilla, "Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken", *EPIMHNEYMATA*. Festschrift für H. Hörner zum sechzigsten Geburtstag, herausgegeben von H. Eisenberger (= BKAW N.F. 79), Heidelberg 1990, 26–32, 36–41, 48–50.

²¹ S. o. Anm. 18.

KAPITEL VII

DER LOGOS ALS ARZT

[31] *Beat. I* (GNO VII/II 78,16–18 = PG 44, 1196 A) εὐρήσομεν τὸν ἰώμενον πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, τὸν τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀναλαμβάνοντα καὶ τὰς νόσους βαστάζοντα

Wir werden denjenigen finden, der jede Krankheit und jede Schwäche heilt, der unsere Schwächen auf sich nimmt und sich <unsere> Krankheiten aufbürdet.

[32] *Beat. III* (GNO VII/II 100,22–24 = PG 44, 1221 A) εἰ δὲ καθάψαιτό πως¹ αὐτῶν ὁ ἱατρεύων λόγος οἷον διὰ τινων θερμῶν καὶ διακαίωντων φαρμάκων . . .

Sollte sie aber der heilende Logos irgendwie mit sozusagen heißen und glühenden Heilmitteln berühren . . .

Allem Anschein nach kann die Stelle 31 nicht als eine “neuplatonische Lesefrucht” bezeichnet werden. Schon ein rascher Blick auf Callahans Quellenapparat zeigt, daß sie aus drei biblischen Stellen zusammengesetzt ist. Während das erste Kolon τὸν ἰώμενον πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν sowohl von *Deut* 7:15 καὶ περιελεί κύριος ἀπὸ σοῦ πᾶσαν μαλακίαν· καὶ πάσας νόσους Αἰγύπτου . . . οὐκ ἐπιθήσει ἐπὶ σέ als auch von *Ps* 102:3 τὸν ἐνὶ λαιατεύοντα πάσαις ταῖς ἀνομίαις σου, τὸν ἰώμενον πάσας τὰς νόσους σου abhängt, klingt das zweite Kolon τὸν τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀναλαμβάνοντα καὶ τὰς νόσους βαστάζοντα an *Mt* 8:17 αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν an — ein Gliedersatz, der seinerseits in die Fußstapfen von *Is* 53:4 οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει tritt². Gregor haucht aber diesen biblischen Stellen einen neuen Sinn ein. Beziehen sich die νόσοι, die μαλακία und die ἀσθένειαι in *Deut* 7:15 und *Mt* 8:17 vor allem auf die körperlichen Krankheiten und Schwächen, und die νόσοι, die ἀνομίαι und die ἀμαρτίαι von *Ps* 102:3 und *Is* 53:4.5 auf

¹ Ich ziehe diese Lesart von φ vor (s. Callahans kritischen Apparat) statt der Lesart τις, die Callahan in den Text aufnimmt.

² Ähnliches in *Joh* 1:29: ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου.

die gesetzwidrigen Handlungen³, so meint Gregor mit diesen Termini die seelischen Krankheiten, d. h. die leidenschaftlichen Stimmungen der Menschen — denn entsprechend der stoischen und platonischen Lehre von den Leidenschaften betrachtet er, wie dies schon Philon, Klemens, Origenes und Basilius der Große getan hatten, die Leidenschaften selbst als ernste Krankheiten der Seele⁴, die nur durch die Einschaltung des Logos geheilt werden können⁵. Auf dem Boden der biblischen Anklänge wächst also das ursprünglich stoische, von Philon übernommene und von Klemens und Origenes auf Christus bezogene Bild des Logos als Seelenarzt⁶. Daß genau dies Gregors Gedanke ist, geht daraus hervor, daß die Stelle 31 in einen Zusammenhang eingebettet ist, in dem der geistige Wert der von Jesus erteilten Belehrung und die Notwendigkeit der Mäßigung der Leidenschaften

³ In *Deut* 7:15 kommen die Krankheiten in Betracht, die die Ägypter heimgesucht haben. In *Mt* 8:17 werden die von Jesus vollzogenen Heilungen geschildert. In *Ps* 102:3 bestehen die Krankheiten, die geheilt werden müssen, in den gesetzwidrigen Handlungen. In *Is* 53:4.5 tritt das gesetzwidrige Verfahren zusammen mit der Idee der Heilung hervor (ἀνομίας . . . ἀμαρτίας . . . ἰάθημεν). Zur Idee der Heilung in der platonischen Tradition und in der Stoa s. u. Anm. 5 f.

⁴ Platon *Tim.* 86 b 4–7; SVF III 422 (103,4–5); 471 (bes. 120,21, 121,2–3); Philon *Post. C.* 46 (II 10,20–21); 74 (II 16,14–15); Klem. *Paed.* I 3,1 (91,3); I 4,2 (92,1); *Quis div. salv.* 15,6 (169,30); Orig. *In Math.* XIII 16 (I 220,12–14); Bas. *Hom.* 10,7 (PG 31, 372 A 3); Greg. Nyss. *C. Eunom.* III 4,29 (II 45,1–2). Weiteres über Klemens, Platon, Chrysippos, Poseidonios und Philon bei Lilla, *Clement of Alexandria* 96, 98 (mit Anm. 1–6). Zu Philon s. auch M. Pohlenz, “Philon von Alexandria”, *NAWG* 1942,1, 5, 457; zu Klemens M. Pohlenz, “Klemens von Alexandria und sein hel-lenisches Christentum”, *NAWG* 1943,3, 125, 126 Anm. 2 und W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (= TU 57), Berlin 1952, 176 Anm. 3. Zu Origenes vgl. Lilla, *DPAC* II 2835 (= EEC II 693) und S. Fernández, *Cristo médico según Origenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina* (= SEAug 64), Rom 1999, 84. Zu Basilius und Gregor von Nyssa s. Völker, Gregor von Nyssa 118 (mit Anm. 2).

⁵ Vgl. dazu Lilla, *Clement of Alexandria* 92–99. Die Idee der “Heilung” kommt auch in der platonischen Tradition vor: s. Platon *Phaed.* 113 e 6–7, *Gorg.* 525 b 6 ἰασμα ἀμαρτημάτων, Plut. *Ser. Num. Vind.* 550 A (III 421,24 Bernardakis) ἰατρείας . . . φάρμακον, ebd. (422,2) ἰατρεία.

⁶ SVF III 471 (120,21) τῷ τῆς ψυχῆς ἰατρῷ. Zu Philon s. z. B. *Leg. Alleg.* III 118 (I 139,15–18); 124 (I 140,23–25); 177 (I 152,13–14); *Quod Det. Pot. ins. sol.* 146 (I 291,21–22); *Somn.* I 112 (III 229,2–3) bei Lilla, *Clement of Alexandria* 98 Anm. 6. Zu Klemens s. *Paed.* I 1,2 (90,8–9); I 6,1 (93,11–13); I 51,1 (120,21–22); Völker, *Clemens Alexandrinus* 102; Lilla, *Clement of Alexandria* 96. Zu Origenes s. *In Ioh.* I 20,124 (25,16–18) υἱοῦ . . . ἰατροῦ . . . θεραπεύοντος; XX 32,285 (369,18) τῶν τῆς ψυχῆς ὄψεων ἰατρὸν (*Cristo médico In Ierem. Hom.* 2,12 [301, 26–27] τὸν μέγαν . . . ἰατρὸν τὸν θεόν wird dieses Epitheton dem Vater zuerteilt); W. Völker, *Origenes* 41 und bes. Fernández 223–278.

und der Bildung der Demut in der menschlichen Seele hervorgehoben werden⁷.

Das gleiche gilt für die Stelle 32. Der Abschnitt 100,22–101,3, zu dem sie gehört, enthält etliche, aus den Evangelien stammende Motive: das göttliche Gericht⁸, die Hölle⁹, das unauslöschliche Feuer¹⁰, der unsterbliche Wurm¹¹, das ununterbrochene Zähneknirschen und Heulen¹², die äußere Finsternis¹³. Über alle diese lebhaften Bilder erhebt sich aber die herrschende Gestalt des heilenden Logos (ὁ ἰατροῦν λόγος 100,22–23), der eben durch die Androhung dieser Strafen den sündigenden Menschen das Bewußtsein ihrer sinnlichen Leidenschaften einflößt, von denen sie bis dahin keine Ahnung hatten (τῷ νεναρκηκότι διὰ τῶν καθ' ἡδονὴν παθημάτων. . . εἰς αἴσθησίν τε αὐτὸν ἀγάγοι τοῦ ἐν ᾧ ἦν βίου 100,29–101,2)¹⁴. Seine Drohungen

⁷ S. z. B. 78,20–21 ἴδωμεν . . . τὰ ἀγαθὰ ἐκεῖνα ὅσα τοῖς ἀκολουθήσασιν ἐπὶ τὸ ὕψος ὁ λόγος δείκνυσιν; 79,11–12 θησαυρός . . . πλούτος; 79,14–15 τὸν πλούτον . . . τὸν θησαυρόν; 82,13–14 ὁ δὲ πάντων τῶν κατὰ κακίαν νοουμένων ἐκουσίως πτωχεύων; 82,25–26 τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀκήρατον ἐκφεύγει παντελῶς τὴν παρὰ ἀνθρώπων μίμῃσιν (Stelle 26, s. o. Kap. V S. 98); 83,6–7 δοκεῖ μοι πτωχείαν πνεύματος τὴν ἐκούσιον ταπεινοφροσύνην ὀνομάζειν ὁ λόγος.

⁸ 100,24–25 σκυθρωπῶν τῆς μελλούσης κρίσεως ἀπειλῶν; s. *Mt* 25:31–46.

⁹ 100,26 γέννης φόβον; s. *Mt* 25:41; *Mk* 9:43, 9:48.

¹⁰ 100,26 πῦρ μὴ σβεννόμενον; s. *Mt* 3:12, 18:8, 25:41; *Mk* 9:43, 9:48; *Lk* 3:17.

¹¹ 100,27 ἀτελεύτητον σκώληκα; s. *Mk* 9:48.

¹² 100,27–28 βρυγμὸν ὀδόντων καὶ κλαυθμὸν ἀδιάλειπτον; s. *Mt* 8:12, 13:42, 13:50, 22:13, 24:51, 25:30; *Lk* 13:28.

¹³ 100,28 σκότος ἐξώτερον; s. *Mt* 8:12, 22:13, 25:30.

¹⁴ Durch die Bedrohung der Strafen selbst bezweckt der Logos nur die Erziehung des Menschen (vgl. dazu auch Völker, *Gregor von Nyssa* 93 f.). Diese Idee der Strafe als Erziehungs- und Heilmittel kommt auch in anderen Werken Gregors vor (s. z. B. *In Inscr. Ps.* I 7 [49,28–50,2 = 464 B]; *In Cantic. Cantic.* I [15,19–16,1 = 765 B] bei Völker, *Gregor von Nyssa* 91 Anm. 1; *An. et res.* 97 C 7–D 4; 157 C 12–D 2 bei Lilla, *Gregorio di Nissa. L'anima e la risurrezione. Traduzione, introduzione e note* [= CTePa 26], Rom 1981, 15, wo weitere Stellen dieses Werkes angegeben werden). Sie ist in der platonischen Tradition schon vorhanden und wird auch von Klemens und Origenes übernommen: s. Platon *Phaed.* 113 d 4–8; *Gorg.* 525 b 1–c 1; Plut. *Ser. Num. Vind.* 549 F–550 A (III 421,22–422,8 Bernardakis); Klem. *Strom.* IV 154,2–3 (316,26–30); V 91,2 (386,9–13); VII 56,3 (41,17–19); Orig. *C. Cels.* III 75 (267,16–17); V 31 (33,9–10); *Or.* 29,15 (390,12–15); *Princ.* II 5,3 (135,31–136,2). Zu Klemens s. J. Wytzes, "Paideia und Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus", *VigChr* 9 (1955) 148–158 (der S. 151 auch Platon und Plutarch heranzieht); Völker, *Clemens Alexandrinus* 144 f und Lilla, *Gregorio di Nissa* 29. Zu Origenes s. bes. Hal Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (= AKG 2), Berlin-Leipzig 1932, 133–144; Völker, *Origenes* 35; Lilla, *Gregorio di Nissa* 29 f und DPAC II 2834 f (= EEC II 693); Fernández 183–189.

wirken wie glühende und saure Heilmittel (οἶον διὰ τινων θερμῶν τε καὶ διακαιόντων φαρμάκων. . . ἀπειλῶν 100,23–25; οἶον τινα θερμὰ καὶ δριμέα φάρμακα 100,29). Daß hier auch das stoische, von Klemens und Origenes christianisierte Bild des Logos als Seelenarzt vorschwebt, versteht sich von selbst¹⁵.

Auch in der Übernahme dieser stoischen Lehre kann man einen offensichtlichen Einklang zwischen Gregor und Plotin feststellen. Bei Plotin ist der Logos die Macht, durch die sich die Wirkung der Weltseele und der göttlichen Vorsehung offenbart¹⁶; es ist eben dieser Logos, der die physische Welt verwaltet, der eine jegliche Schnittwunde oder Verletzung verbindet, wieder schließt und heilt, was den leidenden Teil des Körpers wiederherstellt: γενομένης τομῆς καὶ ὅλως τραύματος, πάλιν ἐφεξῆς ὁ λόγος ὁ διοικῶν¹⁷ συνάπτει καὶ συνάγει καὶ ἰῶτο καὶ διορθοῖτο τὸ πονῆσαν III 3,5 (305,30–32). Dabei ist der Satz λόγος . . . ἰῶτο besonders beachtenswert (vgl. Gregors ἰατρεύων λόγος in der Stelle 32).

Aber nicht nur in der Natur, sondern auch auf ethischem Gebiet läßt sich die Wirkung des Logos der göttlichen Vorsehung¹⁸ verspüren. Wie er die Gesundheit des Körpers schützt und, wenn nötig, wiederherstellt, so stellt er auch im Fall einer bösen Tat die Tugend wieder her, indem er jede Verkehrtheit korrigiert und verbessert und jede Leidenschaft unterwirft und mäßigt: ὡς πανταχοῦ ἀρετὴν κρατεῖν καὶ μετατιθεμένων καὶ διορθώσεως τυγχανόντων τῶν ἡμαρτημένων, οἶον ἐν ἐνὶ σώματι ὑγείας δοθείσης κατὰ πρόνοιαν τοῦ ζῶου III 3,5 (305,27–30), τὰ πάθη τὰ δουλωθέντα ἢ μετρηθέντα τῷ λόγῳ VI 8,6 (279,23–24)¹⁹. Jede tugendhafte Handlung steht mit dem Logos im Einklang, genau wie jede Maßnahme, die die Gesundheit bezweckt,

¹⁵ S. o. Anm. 6.

¹⁶ IV 3,8 (23,18–19) εἷς γὰρ πᾶς λόγος . . . ὥσπερ ζῶον ψυχικόν; IV 3,9 (26,48–49) ὁ λόγος ὁ παρ' αὐτῆς [d. h. die Weltseele], IV 3,10 (27,10) κατὰ λόγον ψυχῆς; ebd. (28,38) ζῶσα οὖν ἐν λόγῳ λόγον δίδωσι [d. h. die Weltseele]; III 3,5 (305,23–24) ὁ λόγος ὁ προνοίας. Zu Plotins Logoslehre und ihrem stoischen Hintergrund s. R. E. Witt, "The Plotinian Logos and its Stoic Basis", *CQ* 25 (1931) 103–111; A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study* (= *PhAnt* 22), Leiden 1972, 41–43.

¹⁷ Dieses Verb wird in diesem Sinn schon von der Stoa benutzt: *SVF* II 912 (264,7); 913 (264,19); s. auch *Sap* 8:1; *Philon Conf. Ling.* 170 (II 262,2); *Vit. Mos.* II 133 (IV 231,13); *Klem. Strom.* V 104,4 (396,16).

¹⁸ III 3,5 (305,23–24); s. o. Anm. 16.

¹⁹ Der Logos übt also die gleiche Wirkung aus, die den politischen Tugenden zukommt: I 2,2 (65,13–16); s. o. Kap. V S. 98.

der vernünftigen Vorschrift des Arztes entspricht: σύμφωνον γὰρ τῷ λόγῳ²⁰, ὥσπερ καὶ ὁ ὑγιεινῶς πράξειεν ἂν τις αὐτὸς πράξας κατὰ λόγον τὸν τοῦ ἱατροῦ III 3,5 (306,49–51). Diesen engen Parallelismus zwischen der physischen und der ethischen Wirkung des Logos, der wohl auf die Stoa zurückzuführen ist²¹, kann man auch bei Gregor bemerken. Der Abschnitt 100,22–101,3, der die heilsame Wirkung hervorhebt, die der Logos Christus auf die menschliche Seele ausübt, kommt gleich nach dem Abschnitt, der die ärztliche Behandlung eines kranken Körpers darstellt: καθάπερ . . . ἐπὶ τῶν σωματικῶν ἀρρωστημάτων . . . ἤδη γενέσθαι τὸ μέλος (100,11–18).

Auch in diesem Fall kann man feststellen, daß den Gedankengängen Gregors und Plotins wohl ein bestimmtes Bildungserbe zugrunde liegt. Trotz dieser unleugbaren kulturellen Einheit ist aber Gregor in der Übernahme der Lehre des Logos als Arzt eher von Klemens und Origenes als von Plotin abhängig, wenn er auch in *Beat.* III 100,11–101,3 *Enn.* III 3,5 berücksichtigt haben mag. Bei Gregor ist das Bild des Logos-Arztes viel lebendiger als bei Plotin. Denn für Gregor — wie schon für Klemens und Origenes — ist der Logos nicht nur die göttliche Macht, die das Weltall verwaltet und zusammenhält und die auch für den Mikrokosmos des Menschen als ethische Norm gilt, wie schon die Stoa gelehrt hatte, er ist auch mit der Person Christi identisch²². Gerade in dieser Identifizierung besteht die Christianisierung

²⁰ Dieser Ausdruck stammt aus der stoischen Tugendlehre (s. SVF III 262 [63,24–25]) und wird auch von Klemens übernommen: *Paed.* I 10,2 (150,27–28); vgl. dazu Lilla, *Clement of Alexandria* 61 (mit Anm. 1).

²¹ SVF III 471 (120,15–121,36); Ähnliches bei Philon *Quod D. sit imm.* 65–66 (II 71,6–16).

²² Zur kosmischen Rolle des Logos s. Greg. Nyss. *An. et Res.* 25 B 1–28 A 12; Klem. *Strom.* V 104,4 (396,16; s. auch o. Anm. 17); VII 5,4 (5,22–23); VII 9,2 (8,14–15) bei Lilla, *Clement of Alexandria* 209 f; Orig. *Or.* 23,1 (349,28–350,1) bei Lilla, *The Neoplatonic Hypostases* 147. Die gleiche Rolle spielen auch die Weisheit (*Sap* 8:1; s. auch o. Anm. 17) sowie der Logos Philons und Plutarchs; vgl. dazu Lilla, *Clement of Alexandria* 210 f; ders., *La Sapienza di Salomone* 509. Die Bedeutung der stoischen Logoslehre und ihre Christianisierung bei Klemens hat M. Pohlenz, *Klemens von Alexandria* 176, am trefflichsten geschildert: „... ihm [d. h. Klemens] der Logos noch in dem ursprünglichen Sinne der im All wie im Menschengeschlecht walten- den Vernunft lebendig war ... Dieser Logos war für ihn der ewige Erzieher und Lehrer der Menschheit ... So wuchs dieser präexistente, zeitlose Logos für ihn mit dem fleischgewordenen zu einer inneren Einheit zusammen.“ Ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I, Göttingen 1959, 417 f: „Wie bei Justin ist auch bei Klemens das Bild des Logos ... durch die stoische Lehre von der Weltvernunft bestimmt ... die Vorstellung der Weltvernunft doch durch die Gestalt des gottmenschlichen Erziehers und Beraters zurückgedrängt wurde. Vor die unpersönliche Pronoia, die der Christ

einer stoischen und neuplatonischen Lehre — einer Lehre, die der Interpretation der biblischen Stellen zugrunde liegt, die in die Stellen 31 und 32 samt ihrem Kontext eingeflossen ist. Eine solche Christianisierung hatten, wie gesagt, Klemens und Origenes schon angebahnt²³; Gregor ist ihrem Beispiel nachgegangen.

mit der Stoa bekennt, schiebt sich der Gottessohn, der sich aus einem Übermaß an Menschenliebe seiner Geschöpfe annimmt, um sie zum Heile zu führen.”

²³ S. o. Anm. 6 und 22.

KAPITEL VIII

DAS WESEN DES SCHÖNEN

[33] *Beat.* IV (GNO VII/II 111,17–20 = PG 44, 1230 B–C) φύσει δὲ καλὸν αἰεὶ καὶ πᾶσι τοῦτό ἐστιν, ὃ μὴ ἄλλου τινὸς ἕνεκέν ἐστιν αἰρετὸν ἀλλ’ αὐτὸ δι’ ἑαυτὸ ἐπιθυμητόν, αἰεὶ ὡσαύτως ἔχον καὶ οὐδέποτε ἀμβλυνόμενον κόρῳ

Was seinem Wesen nach immer schön ist, ist nicht das, was um einer anderen Sache willen vorzuziehen ist, sondern was um seiner selbst willen begehrenswert ist, was immer in demselben Zustand bleibt und nie in seiner Satttheit schwach wird.

Diese Stelle ist erst dann ganz zu verstehen, wenn man sie auf dem Hintergrund der in ihr anwesenden, miteinander eng verknüpften platonischen, aristotelischen, stoischen und neuplatonischen Lehren liest. Die Anfangsworte φύσει δὲ καλὸν scheinen aus Platon, *Sympos.* 210 e 5 τὴν φύσιν καλὸν zu stammen; aus dem *Sympos.* stammt auch αἰεὶ... ἐστιν (vgl. αἰεὶ ὄν *Sympos.* 211 a 1, b 1–2); πᾶσι τοῦτό ἐστι stimmt mit *Sympos.* 211a 3–4 οὐδέ... ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχροῖον¹ wesentlich überein, hat aber seine genaue, wahrscheinlich direkte Vorlage in Plotin VI 7,24 (243,6) πᾶσι δὲ ὄν τοῦτο, wo sich τοῦτο auf das Gute (243,4) bezieht (Gregor kann diese Worte Plotins auf das Schöne beziehen, weil er manchmal das Schöne als das erste Prinzip zu betrachten geneigt ist² oder es dem Guten näher

¹ Gregor hat den berühmten Abschnitt des *Sympos.* über das Schöne (bes. 211 a 1–5; b 1–2, 3–5) auch in *Virg.* IX (296,15–20) berücksichtigt. So wird auch Ps.-Dionysius handeln: *Div. Nom.* IV 7 (151,11–16).

² Das geht z. B. aus *Virg.* X–XI deutlich hervor. Vgl. dazu A. Meredith, “The Good and the Beautiful in Gregory of Nyssa”, *EPHNEYMATA*. Festschrift für H. Hörner zum sechzigsten Geburtstag, herausgegeben von H. Eisenberger (= BKAW N.F. 79), Heidelberg 1990, 138: “In discussing the true object of desire he [d. h. Gregor] defines it in terms reminiscent of the *Symposium* (211) as the absolutely beautiful”. Diese Identifizierung des Schönen mit dem obersten Prinzip geht auf Platon und Aristoteles zurück: im *Staat* VI 509 a 6 wird das Gute als ἀμήχανον κάλλος bezeichnet (bemerkenswert sind auch *Phaed.* 76 d 8 κάλον τέ τι καὶ ἀγαθόν; *Sympos.* 201 c 4–5 τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ; *Tim.* 87 c 4–5 πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν — diese drei Stellen scheinen den stoischen Lehrsatz ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν SVF III 29–38 anzukündigen); seinerseits sagt Aristoteles über sein erstes Prinzip, daß das wirklich Schöne der erste Gegenstand des Strebens ist: βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν

bringt³). Der Satz ὃ μὴ ἄλλου τινὸς ἕνεκὲν ἐστὶν αἰρετὸν ἀλλ' αὐτὸ δι' ἑαυτὸ ἐπιθυμητὸν gibt eine platonische, aristotelische und stoische, vom Neuplatonismus übernommene Lehre wieder:

- δεῖ . . . ἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι, Platon *Phil.* 20 e 5–6,
- τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν . . . τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν, Aristot. *Eth. Nic.* I 1097 a 31–32,
- τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο, Aristot. *Eth. Nic.* I 1097 a 33–34⁴,
- τῶν δὲ δι' αὐτὰ αἰρετῶν ὄντος καὶ τοῦ καλοῦ, SVF III 23 (8,14),
- *omne . . . quod honestum sit, id esse propter se expetendum*, SVF III 41 (12,1–2),
- τὸ καλὸν αὐθαιρετὸν ἐστι, SVF III 215 (51,25).

Plotin berücksichtigt höchstwahrscheinlich diese Lehre, wenn er sagt, daß derjenige, der nach dem absoluten Schönen strebt, die übrigen, angeblichen Schönheiten verachtet und keine andere Schönheit mehr zu begehren braucht:

- τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν I 6,7 (114,18–19),
- τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ ebd. (114,28)⁵.

(*Met.* A 1072 a 28). Auch Plotin scheint zunächst das Schöne mit dem Guten zu identifizieren: ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν . . . ἢ ἐν τῷ αὐτῷ τάγαθόν καὶ καλὸν πρῶτον θήσεται; I 6,9 (117,39–40, 42–43); s. allerdings auch die Anm. 3.

³ S. *Virg.* X 289,25–26 πρὸς ἐκείνο τὸ κάλλος, ὃ περὶ τὸ πρῶτον ἀγαθόν . . . θεωρεῖται; s. Meredith, *The Good and the Beautiful* 138: “a very close relation is asserted between the beautiful and the good. Here the beautiful is said to be around the first good”. Diese Annäherung der zwei Realitäten, die jedoch eine völlige Identifizierung ausschließt, läßt eher eine gewisse Unterordnung des Schönen in bezug auf das Gute vermuten; denn Gregor greift zu der gleichen Ausdrucksweise, wenn er über die ersten, um Gott herumliegenden Realitäten spricht (s. o. Kap. IV am Ende des Abschnitts B). Eine solche Unterordnung des Schönen ist aber echt plotinisch, wie aus I 6,9 (117,37–39,40–42), V 5,12 (358,18–19), VI 7,22 (241,11–12) hervorgeht (weitere Belege bei Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 28 [1988] 243). Zu I 6,9, V 5,12, VI 7,22 s. auch Meredith, *The Good and the Beautiful* 141–144, der allerdings die wesentliche Übereinstimmung zwischen diesen plotinischen Stellen nicht gesehen hat: in I 6,9 (117,37–38) τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσιν und ebd. 117,41–42 τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ wird die Erhabenheit genauso klar ausgedrückt wie in V 5,12 (358,18–19) ἀρχαιότερόν φησι καὶ τάγαθόν εἶναι καὶ πρότερον τούτου und VI 7,22 (241,11–12) ἀργόν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ [d. h. die Intelligenz] πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ (zur Identität des absoluten Schönen mit der Intelligenz bei Plotin s. o. Kap. II Anm. 106; vgl. auch Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 28 [1988] 242 f).

⁴ Auf Aristoteles weist J. Callahan hin, Quellenapparat 111.

⁵ An beiden Stellen berücksichtigt Plotin wahrscheinlich Platon *Sympos.* 211 d

Das Adjektiv ἐπιθυμητόν wird bei Aristoteles zum Attribut des Schönen: ἐπιθυμητόν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, *Met.* A 1072 a 27–28⁶.

Bemerkenswert ist αἰὲν ὡσαύτως ἔχον, ein technischer Ausdruck der in der ganzen platonischen Tradition zur Bezeichnung der Unveränderlichkeit der übersinnlichen Realitäten benutzt wird⁷. Dadurch deutet Gregor die Unveränderlichkeit des Schönen an (s. auch das vorangehende αἰεῖ... ἔστιν), eine Eigenschaft, die im Abschnitt des *Symposiums* über das Schöne durch αἰὲν ὄν 211 a 1, b 1–2, οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον 211 a 1, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον 211 a 1–2, μήτε τι πλεόν μήτε ἔλλατον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν 211 b 4–5 ausgedrückt wird. Wohl zu beachten: in seiner Darstellung der οὐσία (die für ihn mit der zweiten Hypostase und mit dem absoluten Schönen zusammenfällt⁸) greift Plotin zu den gleichen platonischen Ausdrücken: τὸ δὲ ὄν αἰεῖ, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχον¹⁰ (vgl. Gregors αἰὲν ὡσαύτως ἔχον), οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον¹¹, VI 5,2 (162,12–14).

Der Schlußsatz οὐδέποτε ἀμβλυνόμενον κόρῳ verrät unmittelbar seinen plotinischen Ursprung. Deutet ἀμβλυνόμενον die Unveränderlichkeit und Unerschöpflichkeit des Schönen an¹², so erklärt sich κόρῳ durch die enge Verbindung zwischen κόρος und der Intelligenz, die einen der Hauptzüge Plotins Lehre von der zweiten Hypostase repräsentiert. Die Intelligenz ist durch κόρος charakterisiert, weil sie die Gesamtheit der begrifflichen Wesen (oder Ideen) in sich einschließt,

3–8. Die mit dieser Idee eng verwandte plotinische Lehre von der absoluten Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit des ersten Prinzips (s. z. B. VI 7,23 [242,7] αὐταρκεστάτην; ebd. [18] αὐτὸ δὲ εἰς οὐδέν) ist auch platonisch und aristotelisch: s. Platon *Phil.* 20 e 6; Aristot. *Met.* N 1091 b 16–17 αὐταρκεστάτη; *Eth. Nic.* I 1097 b 7–8 τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες; *Eth. Eud.* XII 1244 b 8 οὐδενὸς προσδεόμενος (vgl. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 [1982–1987] 222, 228; 28 [1988] 254); *Met.* Γ 1003 b 16–17 τοῦ πρώτου... ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἡρτῆται ist ebenfalls bemerkenswert. Zum Vorhandensein dieses Motivs in der Geschichte der negativen Theologie s. o. Kap. IV Anm. 40.

⁶ Zu ἐπιθυμητόν s. auch o. Kap. II Anm. 5, wo auch andere Synonyme angegeben werden.

⁷ S. u. Kap. XI Nr. 20.

⁸ Zur Identifizierung der οὐσία (oder ὄν) mit der zweiten Hypostase bei Plotin s. z. B. V 1,4 (270,31–32); V 1,8 (280,14–16); V 4,2 (336,43–44); V 9,3 (413,1–2); was die Identität zwischen dem absoluten Schönen und der Intelligenz betrifft s. o. Kap. II Anm. 106 und das Ende der Anm. 3.

⁹ *S. Phaed.* 79 d 2; *Sympos.* 211 a 1, b 1–2; *Tim.* 27 d 6 und o. Kap. IV E S. 93.

¹⁰ S. o. Anm. 7.

¹¹ *Sympos.* 211 a 1; vgl. Greg. Nyss. *Virg.* 296,18; Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 7 (151,12).

¹² Zur Unerschöpflichkeit des obersten Prinzips s. o. Kap. I B S. 10–14.

III 5,9 (332,18) νοῦς δὲ ἑαυτὸν ἔχει ἐν κόρῳ, III 8,11 (411,38–39) νοῦν, κόρον καλόν . . . γενόμενον κόρον, V 1,4 (268,10) κόρου καὶ νοῦ ὄντος, V 1,7 (279,34–35) ἃ γεννᾷ [d. h. die Ideen] πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ἥ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ. In diesem Zusammenhang darf man nicht vergessen, daß Plotin nicht nur den κόρος mit dem νοῦς in Verbindung bringt, sondern auch den νοῦς mit dem absoluten Schönen identifiziert¹³. Die Verknüpfung καλόν — κόρος in der Gregorstelle 32 spiegelt also wohl eine bestimmte plotinische Lehre wieder.

¹³ S. o. Kap. II Anm. 106 und das Ende der Anm. 3.

KAPITEL IX

DIE BETRACHTUNG DES WELTALLS

[34] *Beat.* VI (GNO VII/II 141,2–10 = PG 44, 1268 C–D) ἔστι γὰρ καὶ διὰ τῆς ἐμφαινομένης τῷ παντὶ σοφίας τὸν ἐν σοφίᾳ πάντα πεποιηκότα στοχαστικῶς ἰδεῖν, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων δημιουργημάτων ὁράται τρόπον τινὰ τῇ διανοίᾳ ὁ δημιουργὸς τοῦ προκειμένου κατασκευάσματος, τὴν τέχνην τῷ ἔργῳ ἐναποθέμενος. ὁράται δὲ οὐχ ἡ φύσις τοῦ τεχνιτεύσαντος ἀλλὰ μόνη ἡ τεχνικὴ ἐπιστήμη ἣν ὁ τεχνίτης τῇ κατασκευῇ ἐναπέθετο. οὕτως καὶ πρὸς τὸν ἐν κτίσει βλέποντες κόσμον, ἔννοιαν οὐ τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς σοφίας τοῦ τὰ¹ πάντα σοφῶς πεποιηκότος ἀνατυπούμεθα.

Durch die im Weltall erscheinende Weisheit ist es auch wohl möglich, denjenigen andeutungsweise zu sehen, der das All in seiner Weisheit geschaffen hat. Auf die gleiche Weise können wir uns auch bei den menschlichen Werken irgendwie den Urheber des vor uns liegenden Kunstwerkes vorstellen, der seine eigene Kunst seinem eigenen Werk eingeflößt hat. Was aber gesehen wird, ist nicht die Natur des Künstlers, sondern nur die künstlerische Weisheit, die er seinem Werk eingeflößt hat. Wenn wir also auf das geschaffene All sehen, dann prägen wir in uns selbst eine Vorstellung nicht von dem Wesen, sondern von der Weisheit desjenigen ein, der das All mit Weisheit geschaffen hat.

[35] *Beat.* VI (GNO VII/II 142,2–4 = PG 44, 1269 B) γένοιτο γὰρ ἂν ἴσως καὶ τοῖς τοῦ αἰῶνος τούτου σοφοῖς διὰ τῆς τοῦ κόσμου εὐαρμοστίας ἡ τῆς ὑπερκειμένης σοφίας τε καὶ δυνάμεως κατανοήσις

Auch in den Weisen dieses Zeitalters kann vielleicht die Harmonie des Weltalls die Vorstellung von der erhabenen Weisheit und Macht erwecken.

In diesem Zusammenhang sind vier weitere Stellen aus *De anima et resurrectione* und aus dem Kommentar zum Hohelied besonders beachtenswert:

[36] *An. et res.* (PG 46, 24 A 4–10) καὶ ἱμάτιον μὲν τις ἰδὼν τὸν ὑφάντην ἀνελόγισατο, καὶ διὰ τῆς νηὸς τὸν ναυπηγὸν ἐνενόησεν, ἥ τε

¹ Meiner Meinung nach ist die Lesart τὰ von Φ der Lesart κατὰ vorzuziehen, die Callahan in den Text aufgenommen hat (vgl. das vorangehende πάντα πεποιηκότα, 141,3).

αὐτοῦ οἰκοδόμου χεὶρ ὁμοῦ τῇ τοῦ οἰκοδομήματος ὅψει τῇ διανοίᾳ τῶν θεωμένων ἐγγίνεται. οἱ δὲ πρὸς τὸν κόσμον ὁρῶντες πρὸς τὸν διὰ τούτου [τούτων PG, s. aber Sp. 23 Anm. 8] δηλούμενον ἀμβλυωποῦσιν

Wenn man ein Kleid sieht, so denkt man analog an seinen Weber; durch die Betrachtung eines Schiffes denkt man an den Schiffsbauer; und die Hand des Bauherrn wird gleichermaßen von der Vernunft der Schauenden durch die Anschauung des Gebäudes erfaßt. Dagegen sind diejenigen, die den Kosmos anschauen, nicht in der Lage, denjenigen klar zu sehen, der durch ihn in Erscheinung tritt².

[37] *An. et res.* (PG 46, 25 B 1–3, 28 A 3–6) τίς γὰρ βλέπων τὴν τοῦ παντὸς ἁρμονίαν, τῶν τε οὐρανίων καὶ τῶν κατὰ γῆν θαυμάτων . . . ὁ ταῦτα βλέπων τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ ἄρα οὐχὶ φανερώς ἐκ τῶν φαινομένων διδάσκεται, ὅτι θεία δύναμις ἐντεχνός τε καὶ σοφὴ τοῖς οὖσιν ἐμφαινόμενη . . .³

Wer bei der Betrachtung der Harmonie des Weltalls, der himmlischen und irdischen Wunderwerke . . . wer das alles mit dem denkenden Auge seiner Seele beschaut, lernt der nicht vielleicht durch diese Phänomene deutlich, daß eine göttliche, künstlerische und weise Macht in den Seienden in Erscheinung tritt?

[38] *An. et res.* (PG 46, 44 A 8–10) ὥσπερ οὖν διὰ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τοῦ θεοῦ τῆς τῷ παντὶ ἐμφαινόμενης τὴν θείαν φύσιν τε καὶ δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν εἶναι οὐκ ἀμφιβάλλομεν . . .

wie also wegen der unaussprechlichen Weisheit Gottes, die im Weltall erscheint, wir nicht bestreiten können, daß die göttliche Natur und Macht in allen Wesen vorhanden ist . . .

[39] *In Cantic. Cantic.* XI (GNO VI 335,1–4, 335,12–336,1 = PG 44, 1009 C–D) ὁρᾷ τὸ οὐράνιον κάλλος, τὰς τῶν φωστήρων αὐγὰς, τὴν ὀξείαν τοῦ πόλου κυκλοφορίαν, τὴν εὐτακτόν τε καὶ ἐναρμόνιον τῶν ἐντὸς ἄστρον περιφοράν . . . (ταῦτα τοίνυν) καὶ τὰ ἄλλα, δι' ὧν ἡ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ διαδείκνυται, βλέπουσα ἡ ψυχὴ διὰ τοῦ θαύματος τῶν φαινομένων ἀναλογίζεται τῇ διανοίᾳ τὸν διὰ τῶν ἔργων νοούμενον ὅτι ἔστιν

<Die Seele> sieht die himmlische Schönheit, die Strahlen der himmlischen Leuchten, die schnelle Kreisbewegung des Himmels, den wohlgeordneten und harmonischen Umlauf der Gestirne in ihm . . . indem also die Seele das alles und die übrigen Sachen anschaut, durch die

² K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig 1914, 228.

³ Zu dieser Stelle s. auch ebd. 230 f und o. Kap. II, Ende der Anm. 222. Zum "Auge der Seele" s. die Parallelstellen bei Lilla, *Note sulla Gerarchia celeste* 526, Nr. 4a. Zum "Auge" und diskursiven Denkvermögen s. o. Kap. II, Anfang der Anm. 216.

sich Gottes Wirkung offenbart, vermutet sie in ihrem Denken durch diese sichtbaren Wunderwerke analog die Existenz desjenigen, der durch seine Werke zu begreifen ist.

Diese Stellen zeichnen sich durch folgende gedanklichen Kernpunkte aus:

(1) Bei der Betrachtung der Harmonie des Weltalls (πρὸς τὸν ἐν κτίσει βλέποντες κόσμον Stelle 34, διὰ τῆς τοῦ κόσμου εὐαρμοστίας Stelle 35, πρὸς τὸν κόσμον ὁρῶντες Stelle 36, βλέπων τὴν τοῦ παντός ἁρμονίαν Stelle 37, ὁρᾷ . . . τὴν εὐτακτόν τε καὶ ἐναρμόνιον . . . Stelle 39) stellt man fest, daß in ihm eine göttliche Weisheit und Macht erscheint: τῆς ἐμφαινουμένης τῷ παντὶ σοφίας Stelle 34, θεία δύναμις . . . σοφῇ τοῖς οὖσιν ἐμφαινομένη Stelle 37, διὰ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τοῦ θεοῦ τῆς τῷ παντὶ ἐμφαινομένης τὴν θεῖαν . . . δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν εἶναι Stelle 38.

(2) Diese im Weltall erscheinende Weisheit (s. Punkt 1) kann mit der Kunst oder der künstlerischen Weisheit verglichen werden, die der Künstler seinem Werk einflößt: τὴν τέχνην τῷ ἔργῳ ἐναποθέμενος. ὁρᾶται δὲ οὐχ ἡ φύσις τοῦ τεχνιτεύσαντος ἀλλὰ μόνη ἡ τεχνικὴ ἐπιστήμη ἣν ὁ τεχνίτης τῇ κατασκευῇ ἐναπέθετο Stelle 34, θεία δύναμις ἐντεχνός τε καὶ σοφὴ Stelle 37.

(3) Man kann sich also den Weltschöpfer als einen Künstler, Weber oder Baumeister und das Weltall als ein Kunstwerk vorstellen: δημιουργμάτων . . . δημιουργός, κατασκευάσματος . . . τῷ ἔργῳ, τεχνιτεύσαντος, τεχνίτης, κατασκευῇ Stelle 34, ὑφάντην . . . ναυπηγόν . . . οἰκοδόμου Stelle 36.

(4) Durch die Betrachtung der im Weltall erscheinenden Weisheit kann man sich eine gewisse Vorstellung von seinem Schöpfer machen; freilich nicht von seiner Natur oder seinem Wesen, sondern nur von seiner erhabenen künstlerischen Weisheit oder von seiner Existenz: τὸν ἐν σοφίᾳ πάντα πεποιηκότα στοχαστικῶς ἰδεῖν, οὐχ ἡ φύσις . . . ἀλλὰ μόνη ἡ τεχνικὴ ἐπιστήμη, ἔννοιαν οὐ τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς σοφίας τοῦ τὰ πάντα σοφῶς πεποιηκότος Stelle 34, ἡ τῆς ὑπερκειμένης σοφίας . . . κατανόησις Stelle 35, τὸν διὰ τούτου δηλούμενον Stelle 36, διὰ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τοῦ θεοῦ Stelle 38, ἀναλογίζεται . . . τὸν διὰ τῶν ἔργων νοούμενον ὅτι ἔστιν Stelle 39.

Genau dieselben Ideen kann man bei Plotin finden. Durch die Betrachtung der Schönheiten, der Symmetrie, der Ordnung des

Weltalls und der Form der Gestirne fühlen sich diejenigen, die nicht ganz stumpfsinnig seien, dazu veranlaßt, an ihren Urheber zu denken: ἀργὸς δὲ τίς οὕτως ἔσται τὴν γνώμην καὶ εἰς οὐδὲν ἄλλο κινήσεται, ὥστε ὁρῶν σύμπαντα μὲν τὰ ἐν αἰσθητῷ κάλλη, σύμπασαν δὲ συμμετρίαν καὶ τὴν μεγάλην εὐταξίαν ταύτην καὶ τὸ ἐμφαινόμενον ἐν τοῖς ἄστροις εἶδος καὶ πόρρωθεν οὖσιν οὐκ ἐντεῦθεν ἐνθυμεῖται, καὶ σέβας αὐτὸν λαμβάνει, οἷα ἀφ' οἴων; II 9,16 (249,49–55)⁴.

Wer den Himmel und den Glanz der Gestirne schaue, denke gleich an ihren Erzeuger und suche ihn: ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρον φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ III 8,11 (411,34–35). Durch die erstaunte Betrachtung der Größe, der Schönheit und der regelmäßigen, ewigen Bewegung der sinnlichen Welt könne man bis zu ihrem wirklichen Urbild hinaufsteigen, und dort alle begrifflichen Wesen, ihren Vorsteher — die reine Intelligenz — und die erhabene Weisheit sehen: κόσμον αἰσθητὸν τόνδε εἴ τις θαυμάζει εἰς τε τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν τάξιν τῆς φορᾶς τῆς αἰδίου ἀποβλέπων . . . ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον ἀναβάς κάκει πάντα ἰδέτω νοητά . . . καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμήχανον V 1,4 (266,1–268,9).

Alles, was geboren sei — sei es ein Kunstwerk oder gehöre es zur physischen Welt —, werde von einer Weisheit hergestellt und jeder Herstellungsprozeß werde von dieser Weisheit gelenkt: πάντα δὴ τὰ γινόμενα, εἴτε τεχνητὰ εἴτε φυσικὰ εἴη, σοφία τις ποιεῖ, καὶ ἡγεῖται τῆς ποιήσεως πανταχοῦ σοφία, V 8,5 (388,1–3). Die in der Natur erscheinende Weisheit (σοφία φυσική) müsse auf die erste, absolute Weisheit zurückgeführt werden, die mit der metaphysischen Intelligenz identisch sei und alle begrifflichen Wesen schaffe und besitze:

- σοφίαν φυσικήν ebd. 388,5,
- εἰς νοῦν ἥξουσιν ebd. 388,12,
- αὐτὸν (d. h. νοῦς) ὄντα σοφίαν V 8,5 (390,14–15),
- ἡ πρώτη (d. h. σοφία) καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης V 8,4 (386,38),
- ὅτι μετ' αὐτῆς ἔχει (d. h. σοφία) καὶ πεποίηκε τὰ ὄντα ebd. 388,45,
- ἡ ἐκεῖ σοφία ebd. 388,47,
- σοφίαν ἀμήχανον V 1,4 (268,8–9),
- ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν VI 9,11 (328,48).

⁴ Zu dieser Plotinstelle vgl. auch Festugière II 142 und Lilla, *Clement of Alexandria* 171 Anm. 3. Festugières französische Übersetzung ist allerdings ziemlich frei.

Man könne vor allem eine Parallele zwischen den Kunstwerken und den physischen Wesen ziehen: ἅ τε τέχνη ἐργάζεται ἕκαστα, ἅ τε συνέστηκε φύσει V 9,3 (413,10–11), τεχνητά . . . τὰ φύσει συνεστῶτα, ebd. (413,11–414,15)⁵, denn beide bestünden aus dem Stoff und der ihm aufgeprägten Form: χαλκόν . . . ξύλον . . . λίθον . . . εἶδους . . . ἐνθέσει 413,11–414,14, ὕλης καὶ τοῦ μορφοῦντος . . . τὸ εἶδος ὅθεν τῇ ὕλῃ 414,19–20. Auch bei der Seele — sowohl bei der menschlichen Seele wie auch bei der Weltseele⁶ — müsse man sozusagen einen Stoff und eine Form unterscheiden, die mit der Intelligenz der Seele selbst zusammenfalle⁷ und die der in die Bronze eingepprägten Form entspreche: ἐνι τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη, τὸ δὲ εἶδος, ὁ νοῦς ὁ ἐν αὐτῇ, ὁ μὲν ὡς ἡ ἐπὶ τῷ χαλκῷ μορφή 414,21–23, νοῦν δὲ τὸν μὲν ὡς εἶδος τῆς ψυχῆς, τὸν κατὰ τὴν μορφήν 414,33. Dieser νοῦς, diese Form der Seele, müsse aber vom oberen νοῦς unterschieden werden, der die Form an die Seele übermittle⁸ und der mit dem Künstler verglichen werden könne, der die Form in die Bronze einpräge: ὁ δὲ οἶος ὁ τὴν μορφήν ἐν τῷ χαλκῷ ποιήσας 414,23–24, τὸν δὲ τὸν τὴν μορφήν παρέχοντα ὡς τὸν ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος 414,34–35. Die Form, die die Seele vom oberen νοῦς bekomme, sei mit der Gesamtheit der rationalen Prinzipien (λόγοι)⁹ identisch, die der obere göttliche νοῦς, der wirkliche Erzeuger, in die Seele eingieße: νοῦν ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργόν 414,25–26, ταύτῃ (d. h. die Seele) δὲ νοῦν χορηγόν τῶν λόγων γεγονέναι 414,30–31.

⁵ Die Parallele zwischen Kunst und Natur findet sich schon beim jungen Aristoteles, *Protr.* Fr. 11 Walzer μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσιν ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν (48,7–8); εἰ τοίνυν ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν (48,18). Diese Idee der Nachahmung der Natur von seiten der Kunst wird vom Verfasser der ps.-aristotelischen Schrift *De mundo* und von Plotin übernommen (s. u. Anm. 41, wo die betreffenden Texte zu finden sind).

⁶ Zum Parallelismus zwischen dem Menschen und dem Weltall s. o. Kap. II Anm. 111.

⁷ Zum Unterschied zwischen dem “Stoff” und der “Form” der Seele vgl. auch V 1,3 (266,22–23). Diese Lehre geht auf Aristoteles zurück: *An.* 430 a 10–15 (s. Henry-Schwyzler, Quellenapparat 266).

⁸ Zu diesem Unterschied s. bes. V 1,10 (284,12–13); V 3,2 (301,17–18) und oben Kap. II Abschnitt G 2 (mit den Anm. 218–220). Zu den an die Seele übermittelten τύποι s. o. Kap. II Anm. 169.

⁹ Es handelt sich um eine stoische Lehre: SVF I 98; II 1027 (das stoische göttliche Prinzip, das Urfeuer oder künstlerische Feuer, πρῶτον πῦρ, πῦρ τεχνικόν, enthält die Gesamtheit der λόγοι in sich).

Gregors

τὴν τέχνην . . . ἐναποθέμενος, τεχνικὴ
ἐπιστήμη ἦν . . . ἐναπέθετο (Stelle 34)

entsprechen ganz Plotins

εἶδους . . . ἐνθέσει V 9,3 (414,14),
εἶδος . . . τῇ ὕλῃ 414,20¹⁰,
ἢ ἐπὶ τῷ χαλκῷ μορφὴ 414,23,
μορφὴν ἐν τῷ χαλκῷ 414,23–24,
μορφάς . . . ἤκειν 414,28–29,
μορφὴν δοῦναι 414,30,
χορηγὸν τῶν λόγων 414,31¹¹;

und Gregors

πεποιηκότα, πεποιηκότος, δημιουργός,
τεχνιτεύσαντος, τεχνίτης, ὑφάντης,
οἰκοδόμος, ναυπηγός (Stellen 34, 36)

haben ihre Parallelen in Plotins

ὁ . . . ποιήσας 414,23–24,
ποιητὴν . . . δημιουργόν¹² (d. h. der
obere νοῦς) 414,26,
τεχνιτῶν 414,31–32,
ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος 414,34–35,
οἰκοδομικός I 6,3 (107,7)¹³.

Um so deutlicher tritt diese Übereinstimmung hervor, sobald man an die wesentliche Identität zwischen Gregors Gott und Plotins νοῦς denkt¹⁴. Wie Gregor (Stelle 36), so hebt auch Plotin das enge Verhältnis zwischen dem Gebäude und dem Baumeister hervor: I 6,3 (107,6–7) οἰκίαν . . . οἰκοδομικός.

¹⁰ Vgl. I 8,8 (131,13–15) τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶδη . . . λόγοι ἔνυλοι; VI 1,29 (52,11–14) οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι . . . ἐξ ὕλης καὶ εἶδους ἔσονται; Alkin. *Did.* 155,40–41 τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης. Diese Lehre stammt aus Aristot. *An.* A 403 a 25 λόγοι ἔνυλοι; *Gen. et Corr.* A 321 b 21 τῶν ἐν ὕλῃ εἶδος ἐχόντων; *Phys.* Δ 210 a 21; *Cael.* A 278 a 9 εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ (s. auch Witt, *Albinus* 58). Zu Alkinoos' Stelle ist auch Whittaker, *Alcinoos* 85 Anm. 63 beachtenswert.

¹¹ Bei Gregor ist die τέχνη mit der plotinischen Form gleichbedeutend; Gregor wird dazu durch Plotins Satz veranlaßt: διὰ εἰδώλου τῆς τέχνης εἰς αὐτὰ ἰούσης V 9,5 (418,39). Plotin bringt aber regelmäßig die τέχνη mit dem schöpferischen Geist des Künstlers in Verbindung: V 9,3 (413,10; 413,12–414,14; 414,30–35) ἃ τε τέχνη ἐργάζεται ἕκαστα . . . πρὶν ἂν ἡ τέχνη ἐκάστη ἢ μὲν ἀνδριάντα, ἢ δὲ κλίνην, ἢ δὲ οἰκίαν ἐργάσῃται . . . ταύτῃ [d. h. ψυχῇ] δὲ νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων γεγονέναι, ὥσπερ καὶ ταῖς τῶν τεχνιτῶν ψυχαῖς παρὰ τῶν τεχνῶν τοὺς εἰς τὸ ἐνεργεῖν λόγους· νοῦν δέ . . . τὸν δὲ τὸν τὴν μορφὴν παρέχοντα, ὡς τὸν ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος, ᾧ τὰ πάντα ἐνυπάρχει, ἃ δίδωσιν (hier entsprechen also die τέχναι dem oberen νοῦς). Obwohl Plotin zugibt, die τέχνη werde an den Stoff durch das Bild (εἰδῶλον) übermittelt (s. die o. zitierte Stelle V 9,5 [418,39]), bleibt trotzdem für ihn die obere τέχνη transzendent in bezug auf den Stoff: τῆς δὲ τέχνης αὐτῆς ἔξω ὕλης ἐν ταυτοτήτι μενούσης καὶ τὸν ἀληθῆ ἀνδριάντα καὶ κλίνην ἐχούσης ebd. (418,39–41). Die an den Stoff übermittelte τέχνη ist eine Art Emanation der oberen τέχνη und fällt praktisch mit dem Bild (εἰδῶλον) zusammen. Gregors τέχνη entspricht also dieser niedrigeren plotinischen τέχνη.

¹² Beide Termini stammen aus Platons *Timaeus*: s. *Tim.* 28 a 6 (δημιουργός); 28 c 3 (ποιητής).

¹³ Die gleiche Rolle wird bei Plotin von der τέχνη gespielt: s. o. Anm. 11.

¹⁴ S. o. Kap. II Abschnitt G 2 (mit Anm. 216).

Überprüft man die Gregorstellen 34, 35, 37, 38 genauer, stellt man fest, daß er die im Weltall immanente Weisheit (τῆς ἐμφαινομένης τῷ παντὶ σοφίας Stelle 34, θεία δύναμις . . . σοφὴ τοῖς οὖσιν ἐμφαινομένη Stelle 37, σοφίας . . . τῆς τῷ παντὶ ἐμφαινομένης, θεῖαν φύσιν τε καὶ δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν Stelle 38) von der transzendenten Weisheit Gottes zu unterscheiden scheint (ἐν σοφίᾳ πάντα πεποιηκότα, τῆς σοφίας τοῦ τὰ πάντα σοφῶς πεποιηκότος Stelle 34, τῆς ὑπερκειμένης σοφίας Stelle 35, διὰ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τοῦ θεοῦ Stelle 38). Man könnte auch sagen, daß die immanente und die transzendente Weisheit zwei verschiedene Stufen ein und derselben Weisheit repräsentieren — eine Idee, die schon in der Weisheit Salomons und in der Logoslehre Philons, Klemens' und Origenes' vorkommt¹⁵.

Auf die gleiche Weise hebt Plotin den Unterschied zwischen der σοφία φνυσική (V 8,5 [388,5]) und der oberen, mit dem oberen νοῦς identischen σοφία hervor (νοῦν προστάτην καὶ σοφίαν ἀμήχανον V 1,4 [268,8–9], ἡ ἐκεῖ σοφία V 8,4 [388,47], εἰς νοῦν ἥξουσιν V 8,5 [388,12], αὐτὸν [d. h. νοῦς] ὄντα σοφίαν ebd. 390,14–15); ebenso auch zwischen den in der Weltseele anwesenden, mit ihrer Form identischen λόγοι und der oberen Intelligenz, d. h. der göttlichen Weisheit (es ist eben diese obere Intelligenz, die an die Weltseele die λόγοι und die Form übermittelt; s. die oben S. 121 zitierten Stellen in V 9,3, d. h. 414,23–24, 414,30–31, 414,34–35).

Die Hauptlinien der Gedankengänge Gregors und Plotins sind ein Bildungserbe der vorhergehenden philosophischen Tradition. Schon Pythagoras und Anaxagoras hatten behauptet, das Hauptziel des menschlichen Lebens bestehe in der Betrachtung der Sonne, des Mondes, des Himmels und der Ordnung des Weltalls (τὸ θεάσασθαι . . . τὸν οὐρανὸν Pythag. bei Iambl. *Protr.* 9 [81,13–14 des Places] = Aristot. *Protr.* Fr. 11 Walzer [49,10–11], vgl. Iambl. *Vit. Pyth.* 59 [30,10–12 Deubner]; εἰς θεωρίαν . . . ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ Anaxag. Fr. A 1 Diels [II 6,15], vgl. Fr. A 30 [II 13,20–21] τοῦ . . . θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν und Iambl. *Protr.* 9 [81,18–19] = Aristot. *Protr.* Fr. 11 Walzer [49,15–16])¹⁶.

¹⁵ S. Lilla, *La Sapienza di Salomone* 520 f; ders., *Clement of Alexandria* 203–211; ders., *The Neoplatonic Hypostases* 147.

¹⁶ Die gleiche Idee auch bei Klem. *Protr.* 63,4 (48,19–21) φιλοσόφων . . . χορὸς πρὸς μὲν τὴν οὐρανοῦ θεῶν παγκάλως γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον ὁμολογούντων, wo mit den "Philosophen" höchstwahrscheinlich Pythagoras, Anaxagoras, Platon und seine Nachfolger, Aristoteles und die Stoiker gemeint sind.

Vielleicht hatte Anaxagoras sein oberstes Prinzip, den νοῦς, schon als einen Künstler dargestellt¹⁷.

Platon meint, daß die Weisheit, die mit dem νοῦς zusammenfalle¹⁸, die höchste Ursache sei, über die "Grenze" und das "Unbegrenzte" erhaben sei und die Ordnung des Weltalls bewirke und bewahre: νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν *Phil.* 28 d 8–9, καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς (d. h. die Grenze und das Unbegrenzte) αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα . . . σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἂν ebd. 30 c 4–5.

Die Astronomie, d. h. die wissenschaftliche Betrachtung des Himmels, zwinge die Seele, nach oben zu schauen, und führe sie von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt; sie sei also ein Hilfsmittel, ein Ausgangspunkt zur Erlernung der oberen Realitäten: αὕτη γε (d. h. die Astronomie) ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὄρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκείσε ἄγει *Staat* VII 529 a 1–2, τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλία παραδείγμασι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκείνα μαθήσεως ἕνεκα ebd. 529 d 7–8¹⁹.

Aus der Betrachtung des Weltalls, der Sonne, des Mondes und der Gestirne könne man entnehmen, daß es ein νοῦς sei, der alles in Ordnung bringe: τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον *Phil.* 28 e 2–5, vgl. *Tim.* 47 b 7 τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους, *Ges.* XII 966 d 6 — e 4 δὴ ἐστὸν τῷ περὶ θεῶν ἄγοντε εἰς πίστιν . . . ἐν δὲ τὸ περὶ τὴν φορὰν, ὡς ἔχει τάξεως, ἄστρον τε καὶ ὅσων ἄλλων ἐγκρατὴς νοῦς ἐστὶν τὸ πᾶν διακεκοσμηκῶς²⁰.

Gerade die Betrachtung des Weltalls habe die Menschen zur Naturforschung angeregt; aus ihr hätten sie die Philosophie genommen, die als das größte göttliche Geschenk zu betrachten sei: τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρον μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νῦξ ὀφθεῖσθαι . . . περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα

¹⁷ Diese Annahme scheint das Ende des Fr A 46 Diels zu bestätigen, νοῦς δὲ αὐτὰ διέκρινε καὶ διεκόσμησε . . . τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξεν (II 19,4–6), wenn τεχνίτην auf Anaxagoras selbst zurückgeht und nicht aus Aristoteles' Interpretation stammt.

¹⁸ Gerade in *Phil.* 28 d 8–9; 30 c 4–5 muß die Quelle der plotinischen Lehre von der Identität zwischen der Intelligenz und der Weisheit in der zweiten Hypostase gesucht werden: V 1,4 (268,8–9); V 8,5 (390,14–15); VI 9,11 (328,48).

¹⁹ S. dazu Festugière II 132 und Lilla, *Clement of Alexandria* 170.

²⁰ S. auch Festugière II 144 (wo es allerdings aus Versehen "livre X" statt "livre XII" heißt); Lilla, *Clement of Alexandria* 170 f.

φιλοσοφίας γένος, οὐ μείζον ἀγαθὸν οὐτ' ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν *Tim.* 47 a 2 — b 2²¹.

Der Mensch habe deshalb von Gott eine aufrechte Körperhaltung bekommen, damit der höchste Teil seiner Seele, dessen Sitz dem Haupt zugewiesen wurde, ihn aus der Erde erhebe und mit dem Himmel in Verbindung bringe, τοῦτο (d. h. τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς εἶδος) ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὥς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον . . . ἐκείθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα *Tim.* 90 a 4 — b 1²².

Die Idee, die der oben zitierten Stelle der Gesetze zugrunde liegt, wird vom jungen Aristoteles treu wiedergegeben: Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις . . . ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων· θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον *Philos. Fr.* 12a Walzer (73–74)²³. In dieser Jugendschrift kehrt Aristoteles zur Idee zurück, die Betrachtung des Himmels, der Sonne und der Gestirne ermögliche den Menschen, sich eine Vorstellung vom Schöpfer zu machen²⁴. Die Betrachtung des Weltalls sei also

²¹ Diese Stelle und ihren Zusammenhang (46 e 8 — 47 c 4) gibt Festugière II 134 f in französischer Übersetzung wieder. Ihren zweiten Teil hat Klemens wohl berücksichtigt: φιλοσοφίαν . . . θεῖαν δωρεὰν Ἑλληνιστὶ δεδομένην *Strom.* I 20,1 (13,28–30); θεόθεν ἦκειν εἰς ἀνθρώπους *Strom.* I 37,1 (24,9).

²² Französische Übersetzung des Abschnitts *Tim.* 90 a 2 — d 7 bei Festugière II 133 f (s. dazu auch Lilla, *Clement of Alexandria* 171 Anm. 1). Von dieser Timaiosstelle sind Philon, Klemens, Basilius und Gregor abhängig: Philon *Plant.* 17 (II 137,6–8) ἀνθρώπου δὲ πάλιν ἀνῶρθωσεν [d. h. τὰς ὄψεις] ἵνα τὸν οὐρανὸν καταθεᾷται, φυτὸν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ' οὐράνιον [vgl. *Tim.* 90 a 6–7] . . . ὑπάρχων; Klem. *Strom.* IV 163,1 (320,22–23) τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου ὀρθὴν πρὸς τὴν οὐρανοῦ θέαν γενομένην (s. Lilla, *Clement of Alexandria* 169 und 171 Anm. 1); Bas. *Hom.* 3,8 (PG 31, 216 C 4–9) ὀρθιον ἔπλασε μόνον τῶν ζώων τὸν ἀνθρώπον ἵν' . . . εἰδῆς ὅτι ἐκ τῆς ἀνωθεν συγγενείας ἐστὶν ἡ ζωὴ σου . . . ἀνθρώπων δὲ ἐτοίμη πρὸς οὐρανὸν ἢ ἀνάβλεψις; Greg. *Nyss. Opif. Hom.* 8 (PG 44, 144 A 14–15) ὀρθιον δὲ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ σχῆμα, καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀνατείνεται, καὶ ἄνω βλέπει. S. auch Ps-Greg. *Nyss. Creat. hom.* II (GNO.S 66,8; 67,1–2 = PG 44, 293 C 3; D 1–2) ἔπλασεν ὁ θεὸς ὀρθόν . . . εἰς τὰ ἄνω. κεφαλὴ αὐτῷ ὑψηλὴ, ἵνα τὴν ἄνω βλέψη συγγένειαν.

²³ Auf die Übereinstimmung zwischen Platon *Ges.* XII 966 d und Aristot. *Phil. Fr.* 12 a hat R. Walzer aufmerksam gemacht: *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florenz 1934, 74 Anm. 1. Zu diesem aristotelischen Fragment s. auch Festugière II 229.

²⁴ *Phil. Fr.* 12 b, 13, 14 Walzer (75–79). Vgl. dazu auch Festugière II 229–231. Auf *Fr.* 13 (*Cic. Nat. Deor.* II 95) verweist auch Langerbeck in seinem Quellenapparat zu Gregor *In Cantic. Cantic.* 335.

allen Sachen vorzuziehen, die von Nutzen zu sein schienen: οὕτω καὶ τὴν θεωρίαν τοῦ παντός προτιμητέον πάντων τῶν δοκοῦντων εἶναι χρήσιμων *Protr.* Fr. 13 Walzer (52,2–4)²⁵.

Die eng miteinander verbundenen Ideen von Gott als Künstler, vom Vorhandensein der göttlichen Weisheit in der sinnlichen Welt und von der Schau der wunderbaren Weltordnung, aus der man auf die Existenz dieser Weisheit schließen kann, sind in der Stoa besonders entwickelt — nicht nur bei den alten Stoikern, sondern auch bei dem Mittelstoiker Poseidonios, dessen Rolle in der Kulturgeschichte des Hellenismus und der Kaiserzeit, in der Bildung des spätantiken Synkretismus und selbst in der Genesisexegese der kappadokischen Väter nicht zu unterschätzen ist²⁶, wenn auch unter den Gelehrten

²⁵ Vgl. *Met.* Λ 1072 b 24 ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.

²⁶ Diese äußerst komplizierte und oft erörterte Frage kann hier nicht einmal knapp behandelt werden. Es sei nur auf die wichtigste Literatur verwiesen: A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892, 430–432; P. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung*, Berlin 1892, 39, 83 f; ders., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (= HNT I 2), Tübingen 1912, 60 f, 134–136, 206 f; K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Berlin 1914; W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914, bes. 24, 70; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (= BGPhM 12,2–4), Münster 1914, passim (s. Index 437–439); I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften I*, Breslau 1921, Vorrede, 136–153, 154–159, 159–203, 203–218; II, Breslau 1928, Index 490–492; K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921 (Gesamtbild der Anschauungen des Poseidonios, das alle von ihm untersuchten Fachgebiete umfaßt); ders., *Kosmos und Sympathie*, München 1926 (wo besonders Poseidonios' kosmologische und theologische Anschauungen dargestellt werden); ders., "Poseidonios", *PRE* 22,1 (1953) 558–826 (s. bes. 569 f, 590, 618 f, 799, 801, 820); E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III* 1, Leipzig ⁵1923, 592–605; E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig ²1923 (Nachdruck: Stuttgart 1956) passim (s. Index 403); E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (= EPhM 8), Paris 1925, 97, der sich auf Schmekel beruft; J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929 (Nachdruck: Darmstadt 1972) 32, 34 f, 46 f, 79 f, 259 Anm. 25 und 28, 262 Anm. 19 und 28, 263 Anm. 42, 54 und 56, 262 Anm. 66, 274 Anm. 24, 274 f Anm. 25, 322 Anm. 80; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (= *Problemata* 1), Berlin 1930, 34, 61–109, 110–153; ders., "Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus", *Philomathes. Studies in Honor of Ph. Merlan*, The Hague 1971, bes. 32–35; R. E. Witt, "Plotinus and Posidonius", *CQ* 24 (1930) 198–207; K. Praechter, "Die Philosophie des Altertums", F. Überweg — M. Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, Basel ¹³1953, 478 Anm. 1; A. D. Nock, "Posidonius", *JRS* 49 (1959) 1–15; Pohlenz, *Die Stoa I*, 208–228 (lebhaft Darstellung der Lehren des Poseidonios, s. auch die betreffenden Anmerkungen in: *Die Stoa II*, Göttingen ²1955, 103–122); H. Hegemann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittel im hellenistischen Judentum und Christentum* (= TU 82), Berlin 1961, 65; M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris 1964; F. Weiss, *Forschungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (= TU 97), Berlin

über die tatsächliche Existenz eines von ihm verfaßten Timaioskommentars keine einhellige Meinung besteht²⁷.

Schon Zenon und Chrysippos drücken sich darüber ganz klar aus:

- Gott könne als "Künstler" bezeichnet werden: *Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis λόγον praedicat . . . λόγον . . . constat artificem videri universitatis* SVF I 160 (42,23–27);

1966, 5 f; D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (= PhAnt 44), Leiden 1986, 46 f; s. auch Index 408. Reichhaltiges Verzeichnis der früheren Literatur und eingehender Abriß der Poseidoniusfrage mit gründlicher Erörterung der Hauptuntersuchungen bei K. Reinhardt, "Poseidonios", *PRE* 22,1 (1953) 559–563, 570–624; kritische Übersicht der früheren Studien auch bei Laffranque 1–44. Erörterungen einiger früherer Studien bei Dodds, *Parmenides* 131; Witt, *Plotinus and Posidonius* 198; Runia 47 Anm. 56 f und Lilla, *Die Lehre von den Ideen* 32 Anm. 19 (wo allerdings bezüglich Runia "hellenistische, besonders frühmittelplatonische Timaioskommentare" statt "einen hellenistischen Timaioskommentar" hätte geschrieben werden müssen; vgl. dazu u. Anm. 27).

²⁷ Diesbezüglich richten sich die Meinungen der in der vorigen Anmerkung erwähnten Spezialisten an zwei entgegengesetzten Thesen aus. Zugunsten der Existenz eines poseidonischen Timaioskommentars äußern sich entschlossen z. B. Schmekel 432 Anm. 1, Zeller 559 (s. auch Anm. 2, wo die betreffenden Zeugnisse gesammelt werden), Gronau, Vorrede [V], 1, 24, Jaeger 24 ("Poseidonios . . . hatte den Timaios . . . in die Mitte der Philosophie gestellt"), 110 Anm. 1, Heinemann I 203–218, Norden 348, Bréhier 97, Geffcken 35, 259 Anm. 28, Praechter 478 Anm. 1. Gegen eine solche Annahme wehrt sich dagegen Reinhardt, *Poseidonios* 416 besonders heftig (s. auch Anm. 4, 416 f); ebenso in *PRE* 22,1, 569 f. Seine Ansicht teilen z. B. Pohlenz, *Die Stoa* II 106 (der sich auf ihn ausdrücklich beruft), Nock 10, Laffranque 15, 18, 24, Runia 47, W. Theiler, *Poseidonios, Die Fragmente* II, Berlin-New York 1982, 403 (der aber die Übernahme poseidonischer Lehren in Philons Schrift *Opif. M.* für sehr wahrscheinlich hält); *Philomathes* 32–35; in diese Richtung fügt sich auch U. Früchtel ein: *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (= ALGHJ 2), Leiden 1968, 13. Weitere Literatur bei Weiss 6 Anm. 1–3. In seinem wichtigen Buch bringt Runia, sich Weiss 5 anschließend, Philons Interpretation vom Timaios in Verbindung mit der Tradition der hellenistischen, besonders frühmittelplatonischen Timaioskommentare 485–502 (s. bes. 489 "often Philo's manner of formulation, choice of terms, use of illustrations, reveal an intimate acquaintance with detailed aspects of the exegesis of the Timaeus as practised by contemporary Platonists"; 497 "his presentation of its doctrines [d. h. des Timaios] shows the modifying influence of the interpretative tradition"; 501 "the evidence of Philo's writings points to a solidly established body of Platonist doctrine, which was available in Alexandria . . ."). Meiner Ansicht nach spiegelt die Verschmelzung von platonischen und stoischen Lehren, die Philons Anschauungen zugrunde liegt, einen kulturellen, schon vor dem mittleren Platonismus wohl gebildeten Synkretismus wider, der auf die mittlere Stoa und besonders auf ihren Hauptvertreter Poseidonios zurückzuführen ist, wenn man auch die Hypothese eines poseidonischen Timaioskommentars als ungenügend belegt betrachten will (vgl. dazu auch Lilla, *Die Lehre von den Ideen* 32 Anm. 19).

- die Natur — die praktisch mit Gott zusammenfalle²⁸ — sei ein “künstlerisches Feuer” oder sogar ein “wirklicher Künstler”: *Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum* SVF I 171 (44,1–2), *natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur* SVF I 172 (44,14–15);
- das Weltall, das das Ergebnis ihrer schöpferischen Tätigkeit sei, könne mit einem Kunstwerk gleichgesetzt werden: *quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat, id multo artificiosius naturam efficere* SVF I 171 (44,3–5)²⁹.

Besonders lebhaft treten diese Motive mit all ihren Implikationen aber in der poseidonischen Weltanschauung hervor; sie repräsentieren einen ihrer Hauptzüge:

- *hunc spiritus summum deum Plato vocat, artificem <nempe> permixtum mundo* Fr. 350 Theiler (I 265);
- *mundum . . . sapientem . . . naturam . . . sapientem . . . sapiens a principio mundus et deus habendus est* Fr. 359 (I 273,25.26–29.36–37);
- ἔσχον δὲ ἔννοιαν τούτου (d. h. τοῦ θεοῦ) πρῶτον μὲν ἀπὸ τοῦ κάλλους προσλαμβάνοντες. οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκῇ ὥς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετὰ τινος τέχνης δημιουργούσης Fr. 364 (I 279,4–6 = Diels *Dox. Gr.* 293 a 1–6),
- οὐρανοῦ σέλας, χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ ebd. (I 279,19–20)³⁰;
- *ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent* Fr. 366a (I 287,1–2),
- vgl. *quae contuens animus accedit cognitionem deorum* ebd. (I 290,17–18),
- *ut . . . architecti . . . sic natura* ebd. (I 287,17–19),

²⁸ Bei allen Stoikern erklärt sich diese Gleichstellung durch ihren Pantheismus. Ausdrückliche Identifizierung Gottes mit der Natur in SVF I 158 (42,13) θεὸν τιθέμενος . . . ποῦ δὲ φύσιν; I 530 (120,19–22) *Cleanthes . . . tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen* [d. h. *deum*]; II 945 (273,25–26) καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν λόγον, καθ’ ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἶναι φασιν; II 1024 (305,34–35) *quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio*. Man denke auch an Zenons und Chrysipps Darstellung von Gott und der Natur als “künstlerisches Urfeuer”: SVF I 157 (42,7–10); I 171 (44,1–2); I 172 (44,9–10); II 1027 (306,19–20); II 1133 (328,19–20); II 1134 (328,26–27). Zu Zenons Naturbegriff vgl. Pohlenz, *Die Stoa* I 67 f.

²⁹ Zum Gebrauch des Bildes vom “Künstler” in der alten Stoa s. bes. Weiss 52–54.

³⁰ Zitat aus [Euripides], in der Tat aus Critias, *Sisyph.* Fr. 1 Nauck (771,33–34). Poseidonios’ Fr. 364 Theiler erscheint bei von Arnim unter Chrysipps Fragmenten (SVF II 1009). Zu seiner poseidonischen Herkunft vgl. Theiler, *Die Fragmente* II 271 f.

- *quis vero opifex praeter naturam* ebd. (I 287,20);
- ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ποικίλῳ καὶ σοφῷ δημιουργήματι Fr. 368 (I 293,7);
- ὡς πρὸς μόνᾳ ὄρᾳν δέον τὰ οὐράνια Fr. 369 (I 294,3).
- S. ferner Cic. *Nat. Deor.* II 18 *necesse est et haec* [d. h. *rationem et sapientiam*] *inesse in eo*³¹,
- vgl. Gregor τῆς ἐμφαινομένης τῷ παντὶ σοφίας Stelle 34,
- δύναμις . . . σοφῇ τοῖς οὖσιν ἐμφαινομένη Stelle 37,
- σοφίας τοῦ θεοῦ τῆς τῷ παντὶ ἐμφαινομένης, τὴν θεῖαν . . . δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν εἶναι Stelle 38,
- und Plotin V 8,5 (388,5) σοφίαν φυσικὴν.

Dem Akademiker, dennoch aber äußerst stoisierenden Antiochos von Askalon³² bleiben solche Anschauungen nicht fremd: *in qua* [d. h. *natura*] *ratio perfecta insit . . . quam vim animum esse dicunt mundi, eandemque esse mentem sapientiamque perfectam, quam deum appellant* Cic. *Ac. Post.* I 28–29³³, *nec vero ille artifex . . .* Cic. *Orator* 9³⁴.

Dieses wohlgebildete Gedankengut mündet nicht nur, wie die oben angeführten plotinischen Stellen zeigen, in den Neuplatonismus, sondern auch in die jüdisch-alexandrinische Philosophie und in den mittleren Platonismus der Kaiserzeit ein und hinterläßt seine deutlichen Spuren auch in der heidnischen Gnosis des *Corpus Hermeticum*.

In der *Weisheit Salomons* wird die göttliche Weisheit, die alles schafft und alles durchdringt, als eine "Künstlerin" dargestellt, die in der Schönheit ihrer Geschöpfe in Erscheinung tritt:

- διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων 7:24³⁵,
- πάντων τεχνίτις 7:21,
- τῶν ὄντων . . . τεχνίτις 8:6,

³¹ Nicht in Theilers Sammlung der poseidonischen Fragmente.

³² S. Cic. *Ac. Pr.* II 132 *qui* [d. h. *Antiochus*] *appellatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus* (bei Praechter 470).

³³ Auch bei H. Dörrie, "Der Platonismus in der Antike I", *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1987, 208, 13–18.

³⁴ Auf diese wohl auf Antiochos zurückzuführende Stelle Ciceros hat Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* 17 aufmerksam gemacht; vgl. auch J. M. Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 BC to AD 220*, London 1977, 93 f und Lilla, *Die Lehre von den Ideen* 30 f.

³⁵ Zur stoischen Herkunft dieser Lehre und ihrer Anwesenheit im mittleren Platonismus und im Neuplatonismus vgl. Lilla, *La Sapienza di Salomone* 506 f.

- τεχνίτις δὲ σοφία 14:2³⁶,
 — ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται 13:5³⁷.

In ähnlicher Weise drückt sich Paulus aus: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται *Röm* 1:20³⁸.

Wie vor ihm bereits die Stoiker und nach ihm Plotin und Gregor setzt Philon das Weltall mit dem Kunstwerk und Gott mit dem Künstler gleich; auch er meint, man könne sich eine Vorstellung vom Künstler durch die Betrachtung seiner Werke machen. In einigen Abschnitten — hier seien *Leg. Alleg.* III 97–99 (I 134,27–135,12), *Spec. Leg.* I 34–35 (V 8,18–9,17) und *Provid.* I 72 (186,14–22 Hadas-Label) besonders erwähnt³⁹ — entwickelt er diese Gedankengänge ausführlich; s. auch *Gig.* 23 (II 46,12–13) δημιουργοῦ καὶ τεχνίτου, *Quod D. sit imm.* 30 (II 62,20–21) τῶν δημιουργηθέντων τὸν τεχνίτην . . . ἐπιστήμονα . . . ὁ δὲ θεὸς πατήρ καὶ τεχνίτης⁴⁰.

Nicht wesentlich anders verhält sich der Verfasser der pseudaristotelischen Schrift *De mundo*. Man denke nur an den Vergleich zwischen Kunst und Natur⁴¹, zwischen dem Kunstwerk und dem Weltall,

³⁶ Vgl. dazu Weiss 54, 192, 201, 203; Lilla, *La Sapienza di Salomone* 509 f.

³⁷ Vgl. ebd. 519. An dieser Stelle klingt allerdings das Adverb ἀναλόγως an das ἀνάλογον bei Platon *Staat* VI 508 b 15 an, wo das absolute Gute mit der Sonne verglichen wird (vgl. das ἀνελογίστατο in der Gregorstelle 36). An Poseidonios als Vermittler zwischen Platon, der Stoa und der *Weisheit Salomons* denkt Heinemann I 137 f; s. auch Lilla, *La Sapienza di Salomone* 521 Anm. 72 (wo ein Zitat aus Heinemann zu finden ist).

³⁸ Die Übereinstimmung zwischen *Sap* 13:5 und *Röm* 1:20 ist von Festugière II 51 bemerkt worden.

³⁹ Den Abschnitt *Leg. Alleg.* III 97–99 hat R. Walzer in seine Sammlung der aristotelischen Fragmente aufgenommen: 77 f (Aristot. *Phil.* Fr. 13); der Abschnitt *Spec. Leg.* I 34–35 erscheint bei von Arnim, SVF II 1010 (300–301). In dem von Gronau 229 herangezogenen Abschnitt *Provid.* I 72 tritt zusammen mit den Gleichnissen vom Bildhauer (*statuarius*) und vom Maler (*pictor*) auch das Gleichnis vom Schiffbauer (*architectum navis*) hervor, das man auch in der Gregorstelle 36 bemerken kann. Die Gleichnisse vom Bildhauer und Maler auch bei Antiochos (Cic. *Orator* 8–9) *Phidiae simulacris . . . picturae . . . artifex*. Eine Sammlung weiterer Stellen, die Philons Auffassung von der Funktion der Betrachtung des Weltalls belegen, findet sich bei Lilla, *Clement of Alexandria* 171 Anm. 2; s. auch Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* 179 mit Anm. 5–7.

⁴⁰ Vgl. Platon *Tim.* 28 c 3 ποιητὴν καὶ πατέρα. Vielleicht unter Poseidonios' Einfluß ersetzt hier Philon den platonischen ποιητὴν durch den stoischen τεχνίτης (den echten Ausdruck behält er dagegen in *Spec. Leg.* I 35 [V 9,14] bei). Zu τεχνίτης bei Philon s. auch Weiss 54, der ebenfalls Philons Übernahme der stoischen Bezeichnung von der Natur als Künstler (*Opif. M.* 67 [I 22,17]) hervorhebt.

⁴¹ 396 b 11–12 εἵκοι δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη. Die gleiche Idee

zwischen dem Künstler und Gott⁴², an das warme Lob der Harmonie des durch die göttliche Macht durchdrungenen Weltalls⁴³ und an die Gewinnung der Ahnung des sonst unsichtbaren Gottes durch die Betrachtung seiner Werke⁴⁴.

Bei Alkinoos erscheint die Astronomie als ein Weg, die zur Erforschung des Demiurgen des Weltalls führt: ἡ ἀστρονομία, καθ' ἣν ἐν τῷ οὐρανῷ θεασόμεθα ἄστρον τε φορὰς καὶ οὐρανοῦ καὶ τὸν δημιουργὸν νυκτὸς καὶ ἡμέρας μηνῶν τε καὶ ἐνιαυτῶν⁴⁵. ἐξ ὧν κατὰ τινα οἰκείαν ὁδὸν καὶ τὸν ἀπάντων δημιουργὸν ζητήσομεν *Did.* 161,27–31⁴⁶.

Im fünften Traktat des *Corpus Hermeticum* ermahnt Hermes Tat, den Himmel anzuschauen. Da der Herr im Weltall erscheine, werde Tat durch die Anschauung der wohlgeordneten Bewegung der Sonne, des Mondes und der Gestirne in der Lage sein, ihn selbst zu sehen; er sei es eben, der diese Ordnung bewahre: ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου V 2 (61,4–5), vgl. das Ende der Gregorstelle 36; εἰ δὲ θέλεις αὐτὸν ἰδεῖν, νόησον τὸν ἥλιον, νόησον τὸν σελήνης δρόμον, νόησον τῶν ἀστέρων τὴν τάξιν. τίς ὁ τὴν τάξιν τηρῶν; V 3 (61,8–10)⁴⁷.

Im elften Traktat wird die Idee der Anwesenheit und Sichtbarkeit Gottes in allen seinen Werken — d. h. im Weltall — stark hervorgehoben:

— der Schöpfer sei überall anwesend: ὁ γὰρ ποιῶν ἐν πᾶσιν ἐστίν XI 6 (149,17) vgl. die Gregorstelle 38;

schon beim jungen Aristoteles *Protr.* Fr. 11 Walzer (s. o. Anm. 5) und bei Plotin V 8,1 (376,33) μιμούμεναι τὴν φύσιν [d. h. die τέχναι]. Zum Parallelismus zwischen Kunst und Natur bei Plotin s. o. S. 121 den die Anm. 5 betreffenden Text.

⁴² 399 b 33 — 400 a 3. 'Ἀγαλματοποιὸν Φειδίαν 399 b 33 erinnert an Antiochos' *Phidiae simulacris* (bei Cic. *Orator* 8), Philons ἀνδριαντοποιόν *Spec. Leg.* I 33 (V 9,3), *statuarium Provid.* I 72 (s. o. Anm. 39) und Plotins δημιουργῶ V 8,1 (374,17), Φειδίας ebd. (376,38), ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος V 9,3 (414,34–35).

⁴³ 396 b 23 — 397 b 8; s. bes. 396 b 28–29 τὸν ὅλον οὐρανὸν διεκόσμησε μία [ἡ] διὰ πάντων διήκουσα δύναμις (auch bei Gronau 144) und 398 b 8 τὴν δὲ δύνανται διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν; vgl. Greg. Nyss. *An. et res.* 28 A 5–7 θεία δύναμις . . . διὰ πάντων ἤκουσα (über die stoische Herkunft dieser Lehre, die auch in *Sap* 7:24 hervortritt, s. o. Anm. 35).

⁴⁴ 399 b 22 ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται; vgl. die o. angeführten Stellen *Sap* 13:5 und *Röm* 1:20. Dieser Idee passen sich Festugières Worte vollkommen an (s. u. Anm. 49).

⁴⁵ Zur Bedeutung von δημιουργόν (hier ist die Sonne gemeint) s. Whittaker, *Alcinoos* 94 Anm. 124.

⁴⁶ S. Lilla, *Clement of Alexandria* 171. Zu den platonischen Anklängen s. Whittakers' Quellenapparat, 17.

⁴⁷ S. auch ebd. 172.

- Gott habe den Kosmos gerade deshalb geschaffen, um durch dessen Betrachtung gesehen zu werden: δι' αὐτὸ τοῦτο πάντα ἐποίησεν, ἵνα διὰ πάντων αὐτὸν βλέπῃς XI 22 (156,17–18);
- er erscheine in allen Wesen: τὸ αὐτὸν φαίνεσθαι διὰ πάντων ebd. (157,1–2), vgl. die Gregorstellen 34, 36, 37, 38;
- es sei also höchst empfehlenswert, den Kosmos zu beschauen und seine Schönheit zu berücksichtigen, θέασαι δέ . . . τὸν κόσμον ὑποκείμενον τῇ σῇ ὄψει, τό τε κάλλος αὐτοῦ ἀκριβῶς κατανόησον XI 6 (149,21–22).

Die gleiche Idee taucht auch im zwölften Traktat auf: εἰ δὲ θέλεις αὐτὸν καὶ θεωρῆσαι, ἴδε τὴν τάξιν τοῦ κόσμου⁴⁸ καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς τάξεως XII 21 (182,11–12)⁴⁹. Die technischen Termini τεχνίτης und τεχνιτεία werden vom Verfasser des Fr. XXIII regelmäßig gebraucht⁵⁰.

Auch auf patristischem Gebiet treten diese Ansichten hervor. Sich auf Platon berufend, sagt Athenagoras, daß die erstaunte Anschauung der Schönheit des Kosmos, der ein wirkliches Kunstwerk sei, zum Künstler führen solle: εἴτε, ὡς ὁ Πλάτων φησί, τέχνη τοῦ θεοῦ, θαυμάζων αὐτοῦ τὸ κάλλος τῷ τεχνίτῃ πρόσειμι *Leg.* 16,72 (17,13–14 Schwartz), vgl. ebd. (17,22–23) εἰ γὰρ καὶ καλὰ ἰδεῖν τῇ τοῦ δημιουργοῦ τέχνῃ.

Klemens ist sich mit Platon (*Tim.* 90 a 4 — b 1) darüber einig, daß der Mensch die aufrechte Körperhaltung bekommen habe, um den Himmel schauen zu können, *Strom.* IV 163,1 (320,22–23)⁵¹. Der Gnostiker habe die Betrachtung des Himmels sehr gern, *Strom.* IV 169,1 (323,14–15); denn eben durch die Astronomie und die Betrachtung der Bewegung des Himmels und der Gestirne erhebe er sich über die Erde und komme der Macht des Schöpfers nahe, II 5,3 (115,17–19), VI 80,3 (471,27–29), VI 90,3 (477,8–11). Das beste Beispiel gebe Abraham, *Strom.* V 8,6 (331,4–8), VI 80,3 (474,29–31)⁵².

⁴⁸ Dieser Text hat eine genaue Parallele in *Corp. Herm.* V 3 (61,8–10) εἰ δὲ θέλεις αὐτὸν ἰδεῖν . . . νόησον τῶν ἀστέρων τὴν τάξιν; s. auch oben, S. 131.

⁴⁹ "Dieu . . . se révèle dans les choses qu'il a créés", "Dieu se rend visible d'une part dans l'ordre des cieux et la belle organisation de l'univers" (Festugière II 51). Festugière treffliche Darstellung dieses Motivs des *Corpus Hermeticum* im zweiten Band seines großen Werkes, 51–71, ist noch immer lesenswert. Was *Corp. Herm.* V, XI und XII betrifft, s. bes. 51–58.

⁵⁰ Fr. XXIII 4 (2,7) ὁ τῶν συμπάντων . . . τεχνίτης; XXIII 14 (4,21) ἤρξατο τεχνιτείας; ebd. (5,3) ὁ τεχνίτης; XXIII 55 (18,18–19) τοῦ καινοῦ τούτου κόσμου τεχνίτης; XXIII 64 (21,3) κοσμοποιητής καὶ τεχνίτης.

⁵¹ S. o. Anm. 22, wo der griechische Text wiedergegeben wird.

⁵² Der griechische Text all dieser Klemensstellen (mit Ausnahme der ersten, *Strom.*

Bei Klemens kehren auch die Bilder von der Statue und vom Künstler wieder⁵³; durch die Bewunderung der Schönheit eines Körpers — der einer Statue gleichkomme — werde derjenige, dessen Blick durch die reine Liebe charakterisiert sei, zum Künstler und zum absoluten Schönen geführt: ὁ δι' ἀγάπην τὴν ἀγνὴν προσβλέπων τὸ κάλλος . . . τὸ σῶμα, οἶμαι, ὡς ἀνδριάντα θαυμάσας, δι' οὗ κάλλους ἐπὶ τὸν τεχνίτην καὶ τὸ ὄντως καλὸν αὐτὸς αὐτὸν παραπέμπει *Strom.* IV 116,2 (229,14–17)⁵⁴.

Bei Origenes kann man den gleichen Ideen und Ausdrücken begegnen:

- *ita ergo quasi radii quidam sunt dei naturae*⁵⁵ *opera divinae providentiae et ars universitatis huius ad comparationem ipsius substantiae eius ac naturae. quia ergo mens nostra ipsum per se ipsam deum sicut est non potest intueri*⁵⁶, *ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intelligi*⁵⁷ *Princ.* I 1,6 (21,5–10);
- *Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem . . . Princ.* II 1,2 (107,19)⁵⁸;
- *igitur sicut in artibus his . . . ita in operibus Dei Princ.* II 11,4 (187,1–4);
- *sicut ea, quae ab artifice facta sunt, cum oculus noster viderit . . . multo amplius . . . quae a Deo facta pervidemus ebd.* (187,6–10);
- τὸν . . . κόσμον ὑπὸ ἐνὸς γεγονέναι τεχνίτου *C. Cels.* IV 54 (327,24–25);
- οὐδεὶς λόγος τεχνικὸς ὑπέστησεν αὐτά *C. Cels.* IV 75 (345,11–12).

II 5,3) bei Lilla, *Clement of Alexandria* 169 f. (Verweis auf *Strom.* II 5,3 bei Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* 390).

⁵³ Zu diesen Bildern s. o. Anm. 42.

⁵⁴ Wegen des Gleichnisses von der Statue und vom Künstler kann diese Klemensstelle mit Philon *Provid.* I 72 (s. o. Anm. 39) verglichen werden; sie zeigt auch eine gewisse Ähnlichkeit mit Cic. *Orator* 8–9: *itaque et Phidiae simulacris . . . cogitare tamen possumus pulchriora . . . sed ipsius in mente [d. h. artificis] insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, wo simulacris und species pulchritudinis Klemens' ἀνδριάντα und τὸ ὄντως καλὸν entsprechen (dieser letzte ist ein platonisierender, in der platonischen Tradition wohl üblicher Ausdruck). Wie Theiler 17 zeigt, ist Plotin V 8,1 (376,38–40) klar von Antiochos (bei Cic. *Orator* 8–9) abhängig.*

⁵⁵ Vgl. *Corp. Herm.* II 12 (37,5) οὗ [d. h. νοῦ] ὥσπερ ἀκτίνες εἰσι . . . (bei Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 [1982–1987] 259).

⁵⁶ Vgl. *Röm* 1:20 τὰ γὰρ ἀόρατα; Ps. Aristot. *De mundo* 399 b 22 ἀθεώρητος (s. o. Anm. 44); *Corp. Herm.* V 1 (60,6.8) ἀφανές. Zu Gottes Unsichtbarkeit s. auch o. Anm. Kap. III Anm. 8 und Kap. IV Anm. 18.

⁵⁷ Dieser letzte Satz ist offensichtlich von *Sap* 13:5 abhängig; die gleiche Idee auch in *Röm* 1:20; Ps. Aristot. *De mundo* 399 b 22 (s. o. Anm. 44).

⁵⁸ *Per ineffabilem sapientiae suae artem* hat eine genaue Parallele in Gregors διὰ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τοῦ θεοῦ (Stelle 38). *Sapientiae suae* bezieht sich natürlich auf die obere, transzendente Weisheit. *Artem* fällt mit der göttlichen Weisheit, d. h. mit dem

Origenes wehrt sich natürlich gegen die letztere Meinung:

- ποία γὰρ μείζων βλάβη τοῦ μὴ νοεῖν ἀπὸ τῆς τάξεως τοῦ κόσμου τὸν πεποιηκότα *C. Cels.* VIII 38 (253,17–18);
- ὑπὸ τῆς θείας τέχνης αὐτοῦ ἐπιτελουμένοις *Martyr.* 4 (6,6);
- ἀρχὴν τῆς οἰκίας καὶ τῆς νεῶς⁵⁹ ἔχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους, οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους *In Ioh.* I 19 (24,4–7)⁶⁰, wo der Parallelismus zwischen τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους im ersten Kolon und τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ . . . λόγους im zweiten Kolon gut zu beachten ist.

Auch Athanasius, Basilius der Große und Gregor von Nazianz sind davon überzeugt, man könne aus der Betrachtung der Schönheit und der wunderbaren Ordnung des Weltalls auf die Existenz seines Urhebers schließen, der als ein Künstler zu betrachten sei. Bei Athanasius vgl. z. B. *C. Gent.* 45 (122,1–3), bei Basilius kommen besonders *In Hexaem.* I 11 (SC 26, 134,10–16), VI 1 (SC 26, 326,8–10.14), *In Ps.* 32,3 (PG 29, 329 B 6–8.12–13), *In Is.* 5,168 (PG 30, 396 C 5–9)⁶¹, bei Gregor von Nazianz *Hom.* 28,6 (SC 250, 110,1–6) und 28,16 (SC 250, 132,6; 134,14–16) in Frage.

Bei Athanasius beachte man:

- ἀναβλέψαντας εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἰδόντας τὸν κόσμον αὐτοῦ καὶ τὸ τῶν ἄστρον φῶς, ἔστιν ἐνθυμείσθαι τὸν ταῦτα διακοσμοῦντα λόγον *C. Gent.* 45 (122,1–3);

schöpferischen Geist des Künstlers zusammen, genau wie bei Plotin (s. o. Anm. 11).

⁵⁹ Das Bild vom Haus und Schiff auch bei Gregor (Stelle 36); zum Haus s. Plotin I 6,3 (107,6), zum Schiff auch Philon *Provid.* I 72 (o. Anm. 39).

⁶⁰ Zu dieser Stelle s. auch Lilla, *Die Lehre von den Ideen* 38 f. Die λόγοι, die Gott in der Weisheit festlegt, entsprechen den λόγοι, die Plotins Intelligenz in die Weltseele eingießt, V 9,3 (414,30–31). Wie Gregors Gott, so ist auch Origenes' Gott eine Intelligenz und entspricht also der plotinischen zweiten Hypostase (s. o. Kap. II Ende der Anm. 216). Während aber bei Plotin die obere Weisheit mit der zweiten Hypostase (d. h. Intelligenz) zusammenfällt (s. V 8,5 [390,14–15]; VI 9,11 [386,38]), scheint an dieser Origenesstelle die Weisheit der plotinischen Weltseele zu entsprechen.

⁶¹ Auf *In Ps.* 32,3 und *In Is.* 5,168 weist St. Giet hin: *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron. Texte grec, introduction et traduction* (= SC 26), Paris 1968, 327 Anm. 4.

bei Basilius:

- τὸν ἀριστοτέχνην, σοφῶς καὶ ἐντέχνως⁶², ἐκ τοῦ κάλλους τῶν ὀρωμένων⁶³, ἀναλογιζόμεθα *In Hexaem.* I 11,
- κάλλη τῶν ἄστρον, ἔννοιαν ἔλαβες τοῦ τεχνίτου, διὰ τῶν ὀρωμένων ἀνελογίσω τὸν οὐχ ὀρώμενον⁶⁴ *In Hexaem.* VI 1,
- οὐρανόν . . . τάξιν, τεχνίτην, διὰ τῶν ὀρωμένων τὸν ἀόρατον καθορώμεν⁶⁵ *In Ps.* 32,3,
- τὴν σοφίαν τῆς διατάξεως, τῆς συνέσεως αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον *In Is.* 5,168 (wo wie bei Gregor und Plotin der Unterschied zwischen der in der Ordnung des Weltalls erscheinenden Weisheit und der transzendenten göttlichen Weisheit — συνέσεως — hervorgehoben wird)⁶⁶;

bei Gregor von Nazianz:

- διὰ τῶν ὀρωμένων καὶ τεταγμένων . . . συλλογιζόμενος *Hom.* 28,6⁶⁷,
- διὰ τούτων (d. h. τῶν ὀρωμένων) τεχνίτης *Hom.* 28,16.

Wie Klemens lobt auch Basilius die aufrechte Körperhaltung des Menschen:

- *Hom.* 3,8 (PG 31, 216 C 4–9) — griech. Text o. Anm. 22.

Der Unterschied zwischen der oberen und der niedrigeren Weisheit tritt auch bei Ps.-Dionysius Areopagita klar hervor:

- ἡ ὑπέρσοφος καὶ πάνσοφος αἰτία καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστον <σοφίας>⁶⁸ ἐστὶν ὑποστάτις *Div. Nom.* VII 1 (194,20–195,2),
- σοφίας αὐτῆς καὶ πάσης . . . ἡ θεία σοφία καὶ ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ ὑποστάτις *Div. Nom.* VII 2 (196,1–2).

⁶² Vgl. Gregors ἐντεχνός τε καὶ σοφὴ (Stelle 37), σοφῶς (Stelle 34).

⁶³ Vgl. *Sap* 13:5; Orig. *Princ.* I 1,6 (21,8–9) und o. Anm. 57.

⁶⁴ Vgl. Ps. Aristot. *De mundo* 399 b 22 (o. Anm. 44); *Röm* 1:20; Orig. *Princ.* I 1,6 (21,8–9). Zu ἀνελογίσω und ἀναλογιζόμεθα vgl. *Sap* 13:5 ἀναλόγως und die Gregorstelle 36 ἀνελογίσατο. Zur platonischen Herkunft dieser Ausdrücke s. o. Anm. 37.

⁶⁵ S. o. Anm. 64.

⁶⁶ S. die Gregorstellen 34, 35, 37, 38 und Plotin V 1,4 (268,8–9); V 8,5 (388,5); ebd. (388,12); ebd. (390,14–15). Dazu auch oben, S. 123.

⁶⁷ Dieses Verb klingt an ἀνελογίσω, ἀναλογιζόμεθα, ἀναλόγως, ἀνελογίσατο an (s. o. Anm. 64).

⁶⁸ Dies ist meine eigene Ergänzung.

Trotz der Übernahme der stoischen Bilder vom Künstler und Erbauer und der Idee des Übergangs vom Kunstwerk zum Künstler weichen der Verfasser der *Weisheit Salomons*, das *Corpus Hermeticum*, Philon, die Vertreter der platonischen Tradition und die patristischen Autoren von der Stoa und Antiochos von Askalon darin ab, daß sie alle den stoischen immanentistischen Pantheismus ablehnen⁶⁹. Auf diese Weise können sie die Transzendenz Gottes und die Erhabenheit seiner eigenen Weisheit in bezug auf die im Kosmos immanente Weisheit — eine Emanation und Senkung der ersteren — bewahren. Wenn man auch Gronaus These zustimmen muß, Gregor habe besonders in *An. et res.* (Stellen 36, 37, 38) eine stoische (wahrscheinlich poseidonische) Quelle benutzt⁷⁰, so bleibt er trotzdem einem der Grundprinzipien der platonischen und christlichen Tradition — dem Prinzip der Transzendenz Gottes — unerschütterlich treu. Die von ihm bewirkte Christianisierung des echt philosophischen Motivs der Betrachtung der im Weltall anwesenden Weisheit und Macht kann aber nur in der Identifizierung dieser gleichzeitig immanenten und transzendenten Weisheit⁷¹ mit dem johanneischen Logos und der paulinischen σοφία bestehen⁷². Abgesehen von dieser Identifizierung, darf man in diesem Fall auch kaum von einer "Abhebung Gregors von Plotin"⁷³ sprechen. Wie gesagt, ist die Übereinstimmung zwischen beiden Autoren fast vollständig⁷⁴.

⁶⁹ Zu dieser Ablehnung bei Klemens und im mittleren Platonismus vgl. Lilla, *Clement of Alexandria* 48–50.

⁷⁰ Gronau 228 f.

⁷¹ Wie gesagt, handelt es sich um zwei verschiedene Stufen ein und derselben Weisheit (die untere fließt von der oberen aus): s. o. den die Anm. 15 betreffenden Text sowie die Anm. 66.

⁷² *Joh* 1:1; 1:3; *Röm* 11:33; *1 Kor* 1:21; 1:24; 1:30; *Eph* 3:10; *Kol* 2:3. *1 Kor* 1:24 θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν liegt höchstwahrscheinlich Gregors σοφίας τε καὶ δυνάμεως (Stelle 35) zugrunde.

⁷³ Dies sind Escribano-Albercas Worte in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie* 56 (s. auch o. Kap. II Anm. 92 und den betreffenden Text).

⁷⁴ Der einzige Unterschied besteht in der Auffassung von τέχνη; s. o. Anm. 11. Leider spielt Völker im Abschnitt "Die religiöse Naturbetrachtung der Gnosis" seines Gregorbuches *Gregor von Nyssa als Mystiker* 175–180 auf die engen Beziehungen zwischen Gregor und der philosophischen Tradition in diesem wichtigen Punkt nur kurz und beiläufig an (179: "was uns bei ihm vornehmlich entgegentritt, ist der kosmologische Gottesbeweis der Stoa, der um gewisse Plato-Reminiszenzen bereichert ist. Diese Kombination war bereits in der hellenistischen Philosophie vollzogen, wir begegnen ihr bei Cicero ebenso wie bei Philo"). Knapper Hinweis auf Platon und Plotin ebd.

KAPITEL X

DAS EINSWERDEN

[40] *Beat.* VII (GNO VII/II 160,18–161,3 = PG 44, 1289 D 5 — 1292 A 1) ἀλλ' ἐπειδὴν ἐξαιρεθῇ τοῦ ἐν ἡμῖν φραγμοῦ τὸ τῆς κακίας μεσότοιχον [*Eph* 2:14], εἰς οἱ δύο¹ τῇ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀνακράσει συμφυέντες γίνονται. ἐπειδὴ τοῖνυν ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον² εἶναι πεπίστευται, ὅταν καὶ τὸ ἀνθρώπινον διὰ τῆς τοιαύτης εἰρηνοποιίας³ ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλὴν⁴ συνθέσεως γένηται καὶ ἀκριβῶς εἰς τὸ ἀγαθὸν ἐπανέλθῃ, ἀπλοῦν τε καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ὡς ἀληθῶς ἐν γενόμενον, ὡς ταῦτόν εἶναι τῷ κρυπτῷ τὸ φαινόμενον καὶ τῷ φαινομένῳ τὸ κεκρυμμένον⁵, τότε ἀληθῶς κυροῦται ὁ μακαρισμὸς καὶ λέγονται κυρίως οἱ τοιοῦτοι υἱοὶ θεοῦ.

Wenn aber die im Laster bestehende Trennmauer von unserer Zersplitterung⁶ weggeräumt wird, dann werden diese zwei <Gesetze> eins, indem sie durch die Rückführung <des Niedrigeren> zum Oberen vereinigt werden. Die Gottheit wird für einfach, unzusammengesetzt und gestaltlos gehalten; wenn also der Mensch durch eine solche Befriedung die durch die Zweifachheit charakterisierte Zusammensetzung verläßt

¹ Die Worte οἱ δύο, die an τοὺς δύο von *Eph* 2:15 anklingen, beziehen sich auf ὁ τοῦ σώματος νόμος und τῷ νόμῳ τοῦ νοός (160,14–15), zwei Ausdrücke, die aus *Röm* 7:23 und 7:25 herrühren, ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου . . . τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου — ἐγὼ τῷ μὲν νοῷ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας (der Hinweis fehlt in Callahans Quellenapparat, 160). Damit meint Gregor die zwei entgegengesetzten Tätigkeiten von Leib und Geist im Menschen.

² Die Worte von ἀπλοῦν bis ἀσχημάτιστον sind schon als Stelle 22 zitiert worden (s. o. Kap. III S. 73).

³ Εἰρηνοποιίας ist auf *Mt* 5:9 εἰρηνοποιοί; *Eph* 2:14 εἰρήνη und *Eph* 2:15 εἰρήνην zurückzuführen. Gregors platonisierende Interpretation von οἱ δύο und εἰρηνοποιίας wird durch die folgende Analyse erklärt werden.

⁴ Διπλὴν muß mit οἱ δύο in Verbindung gebracht werden; zu οἱ δύο s. o. Anm. 1.

⁵ Es handelt sich natürlich um die Sinnlichkeit und den Geist. Die Sinnlichkeit ist mit dem Leib eng verbunden.

⁶ Ich habe es für besser gehalten, so das griechische Wort φραγμοῦ zu übersetzen, das gewöhnlich "Sperre, Lattenzaun" bedeutet. Tatsächlich ist mit φραγμοῦ die Spaltung zwischen Leib und Geist, zwischen dem irrationalen und dem rationalen Teil des Menschen gemeint, eine Spaltung, die eben durch die "Sperre" (oder "Lattenzaun") gekennzeichnet wird. Daß dies die zugrunde liegende Idee ist, zeigen οἱ δύο und διπλὴν unmißverständlich (s. o. Anm. 1, 4 und 5). Die von mir verwendete Übersetzung "Zersplitterung" kommt der lateinischen Übersetzung *maceriae* von φραγμοῦ in der Paulusstelle *Eph* 2:14 nahe (s. auch die lateinische Übersetzung *non infringetur* von οὐ φραγήσεται in *2 Kor* 11:10 und das lateinische Verb *frangere*, das dem griechischen Verb φράττειν entspricht).

und zum Guten richtig emporsteigt, dann wird auch er einfach, gestaltlos und wirklich eins. Auf diese Weise identifiziert sich sein sichtbarer Teil mit seinem verborgenen Element und sein verborgenes Element mit seinem sichtbaren Teil. Dann verwirklicht sich tatsächlich die Seligpreisung; dann können solche Menschen wirklich Söhne Gottes genannt werden.

Die Idee der Zurückführung zur Einheit kommt auch an einer Stelle von *De Anima et resurrectione* vor, wo sie praktisch der Gottähnlichkeit gleichkommt und mit der mystischen Vereinigung mit Gott in enger Verbindung steht:

[41] *An. et res.* (PG 46, 93 C 6–12) ὅταν οὖν [ἡ]⁷ ἀπλῇ καὶ μονοειδῆς⁸ καὶ ἀκριβῶς θεοείκελος ἡ ψυχὴ γενομένη⁹ εὖρη τὸ¹⁰ ἀληθῶς ἀπλοῦν τε καὶ αἴδιον ἀγαθόν . . . προσφύεται τε αὐτῷ καὶ συνανακίρνεται . . . πρὸς τὸ αἰε καταλαμβανόμενον τε καὶ εὐρισκόμενον ἑαυτὴν μορφοῦσα

wenn also die Seele einfach, einförmig und vollkommen gottähnlich wird und das wirklich einfache und immaterielle Gut findet . . . dann verbindet und vermischt sie sich mit ihm . . . dann gleicht sie sich dem Prinzip an, das sie <jetzt> immer erfaßt und findet.

Die Stelle 40 hat ihren Ausgangspunkt in *Eph* 2:14–17: αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγαμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ. καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς [*Is* 57:19, s. auch *Joh* 20:19 εἰρήνη ὑμῖν]. Hier spricht Paulus über die durch die Fleischwerdung und Kreuzigung Christi (ἐν τῇ σαρκί, τοῦ σταυροῦ) bewirkte Beseitigung der feindlichen Trennung und die Herstellung des endgültigen Friedens zwischen Heiden und Juden, die jetzt einen einzigen neuen Menschen, einen einzigen Leib (εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον . . . ἐν ἐνὶ σώματι) — d. h. ein einziges christliches Volk — bilden können.

⁷ S. die Migneausgabe col. 94 Anm. 7.

⁸ Zu ἀπλῇ s. Platon *Staat* II 380 d 5; 382 e 8 und auch o. Kap. III Abschnitt K; zu μονοειδῆς s. Platon *Sympos.* 211 b 1; 211 e 4.

⁹ S. die Migneausgabe col. 94 Anm. 9.

¹⁰ Εὖρη ist mein eigener Text; die Migneausgabe hat εὖροιο, eine Lesart, die das Ergebnis der Verknüpfung von τὸ mit εὖροι ist. Wegen des vorangehenden ὅταν muß aber εὖροι durch εὖρη ersetzt werden (s. z. B. an der Stelle 40 ὅταν . . . γένηται . . . ἐπανεέλθῃ). Εὖροι ist aus εὖρη durch einen Iotazismus entstanden.

Schon Origenes hatte aber für diesen Abschnitt eine "geistige" Interpretation vorgeschlagen. Seiner Meinung nach beziehe sich Paulus mit τὰ ἀμώτερα, τοὺς δύο, τοὺς ἀμφοτέρους, τοῖς μακράν, τοῖς ἐγγύς nicht auf die Heiden und die Juden, sondern auf die Menschen und die göttlichen, oberen Mächte. Der durch die Fleischwerdung Christi verwirklichte Frieden habe die feindselige Gesinnung der Menschen gegen Gott zu Ende gebracht und ihre Vereinigung mit den oberen Mächten ermöglicht: ταῦτα λέγεσθαι περὶ τῶν θειοτέρων δυνάμεων καὶ τῶν ἀπὸ ἀνθρώπων σωζομένων, τῶν μὲν θειοτέρων δυνάμεων οὐσῶν καὶ πρότερον ἐγγύς τῶν δὲ ἀνθρώπων μακράν . . . τῶν μὲν κρείττονων δυνάμεων ὅτι ἐν φιλίᾳ ἦν πρὸς τὸν θεόν, τῶν δὲ ἐν κόσμῳ ἀνθρώπων ὅτι ἐν ἔχθρᾳ ἦν πρὸς αὐτόν· καὶ αὕτη ἡ ἔχθρα τὸ μεσότοιχον ἦν τοῦ φραγμοῦ κωλύον τοῦ ἐνοῦσθαι τὴν ἀνθρώπων φύσιν τῇ μακαριότητι τῶν κρείττονων. τοῦτο οὖν τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, ἔχθρα τυγχάνον, ἐλύθη διὰ τοῦ ἐνηνθρωπηκέαι τὸν σωτήρα ἡμῶν, καὶ διὰ τοῦτο λέγεται λελύσθαι ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ¹¹.

Seinerseits bietet Gregor eine Interpretation an, die sowohl von der wörtlichen Interpretation des Gedankenganges Pauli als auch von Origenes' "geistiger" Interpretation stark abweicht: Pauli τοὺς δύο (vgl. Gregors ἐν δυάδι, οἱ δύο, τὴν διπλόην 160,18.20.23)¹² sind für Gregor weder die früher gegeneinander feindseligen Heiden und Juden, noch das Menschengeschlecht und die oberen Mächte, sie sind stattdessen die zwei entgegengesetzten Teile des Menschen, Leib und Geist, sein irrationaler und sein rationaler Teil¹³. Die Entwicklungslinie dieser neuen, ebenfalls "geistigen" Interpretation geht zwar von Paulus selbst aus, dringt aber ebenso in die platonische und neuplatonische Gedankenwelt ein; denn der schroffe paulinische Gegensatz zwischen σὰρξ und πνεῦμα¹⁴, den man in den Worten τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος¹⁵ noch unmißverständlich spürt, wird von Gregor in die platonische Gegenüberstellung zwischen dem irrationalen und dem rationalen Teil der Seele umgewandelt. Die Umwandlung mündet zunächst in das platonische Motiv der Herstellung der Harmonie und des Friedens in der Seele und gipfelt

¹¹ J. A. F. Gregg, "The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians: Part II", *JThS* 3 (1902) 406 (150,1–11).

¹² S. o. Anm. 1 und 4.

¹³ S. o. Anm. 1 und 5.

¹⁴ *Röm* 2:28.29, 7:12, 8:4.5.6, 8:9, 8:13; *Gal* 3:3, 4:29, 5:16.17.18.19, 5:22, 5:24, 6:8; *Phil* 3:3.4; *Kol* 2:5; *1 Tīm* 3:16.

¹⁵ *Beat.* VII (160,12).

dann in der von Platon zwar angedeuteten, vom Neuplatonismus aber besonders entwickelten Idee der Rückführung der Seele zur vollkommenen Einheit.

Um an der Stelle 40 das vollständige Verständnis des Gedankengangs Gregors zu ermöglichen, wird es angebracht sein, diese Stelle sorgfältig zusammen mit dem Abschnitt von *Beat. VII* zu überprüfen, wozu sie gehört¹⁶, und alle platonischen und neuplatonischen Implikationen beider Stellen zu klären:

[42] *Beat. VII* (GNO VII/II 160,11–18) ἀλλ' οἶμαι κυρίως εἰρηνopoιὸν χρηματίζειν τὸν τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος καὶ τὸν ἐμφύλιον τῆς φύσεως πόλεμον εἰς εἰρηνικὴν συμφωνίαν ἄγοντα, ὅταν μηκέτι ἐνεργὸς ᾖ ὁ τοῦ σώματος νόμος ὁ ἀντιστρατευόμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς ἀλλ' ὑποζευχθεὶς τῇ κρείττονι βασιλείᾳ ὑπηρετῆς γένηται τῶν θείων ἐπιταγμάτων. μᾶλλον δὲ μὴ τοῦτο νομίσωμεν συμβουλευεῖν τὸν λόγον, τὸ ἐν δυάδι νοεῖσθαι τῶν κατωρθωκότων τὸν βίον.

Ich glaube aber, daß <die Seligpreisung> mit Recht denjenigen zum Friedliebenden ausruft, der den in ihm stattfindenden Zusammenstoß zwischen Fleisch und Geist und den inneren Krieg seiner eigenen Natur zum friedlichen Einklang führt. In diesem Fall ist das Gesetz des Leibes, das sich dem Gesetz der Intelligenz widersetzt, nicht mehr gültig, denn es wird dem oberen Königtum unterjocht und wird der Knecht der göttlichen Gebote. Außerdem sollen wir nicht glauben, daß das Wort <des Herrn> rate, die Lebensweise der tugendhaften Menschen solle als zweifach betrachtet werden.

A. DE BEATITUDINIBUS 160,12–13

Τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος [*Gal* 5:17] καὶ τὸν ἐμφύλιον τῆς φύσεως πόλεμον. Schon an diesen Worten merkt man, daß das paulinische Wortpaar *σαρκὸς-πνεύματος*¹⁷ in die Termini *στάσιν* und *ἐμφύλιον πόλεμον* eingebettet ist, die eine in der ganzen platonischen Tradition vorherrschende Idee ausdrücken, die Idee der feindseligen Gesinnung und Auflehnung des begehrenden, leidenschaftlichen und mit dem Körper eng verbundenen irrationalen Teils der Seele gegen die Vernunft, ihren göttlichen, noetischen Teil¹⁸.

¹⁶ Ebd. 160,11–18.

¹⁷ S. o. Anm. 14.

¹⁸ Zum rationalen (oder noetischen) Teil der Seele bei Gregor s. o. Kap. II Anm. 222; zu seinem göttlichen Charakter bei ihm und den Vertretern der platonischen Tradition s. o. Kap. II Anm. 225.

Eine solche Stimmung könne in der Seele nur Krieg, Unordnung und Verwirrung bewirken:

- Platon *Staat* IV 436 b 8: τάναντία,
- 440 b 3: δύοιν στασιαζόντοιν,
- 440 e 5: ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει,
- 442 d 1: μὴ στασιάζωσι,
- 444 b 1: στάσιν,
- 444 b 3: ἐπανάστασιν,
- 444 b 6–7: ταραχὴν καὶ πλάνην,
- IX 586 e 4–5: μὴ στασιαζούσης [d. h. ψυχῆς],
- *Phaed.* 66 c 6: πόλεμους τε καὶ στάσεις καὶ μάχας;
- *Phaedr.* 247 b 5: ἀγών,
- 248 b 1–2: θόρυβος . . . ἄμιλλα,
- Philon *Opif. M.* 81 (I 28,11): τοῦ πολέμου τοῦ κατὰ ψυχὴν,
- *Leg. Alleg.* III 116 (I 139,7–8): ἐπεὶ μάχεται ὁ λόγος τῷ πάθει¹⁹,
- *Post. C.* 118 (II 26,7): ἐμφύλιος . . . πόλεμος (vgl. Gregor),
- 119 (II 26,12–13): ταραχαί . . . στάσεις,
- *Ebr.* 97 (II 189,2): τὰ δὲ ἐναντία πόλεμος ἄσπονδος,
- *Congr. Er. Gr.* 176 (III 108,26): τὴν ἐν τῇ ψυχῇ στάσιν καὶ ταραχὴν,
- *Somn.* II 147 (III 282,16–17): τὸν ὑπὸ τῶν παθῶν ἀναρριπιζόμενον ἐμφύλιον πόλεμον (vgl. Gregor),
- *Spec. Leg.* II 190 (V 133,10–11): ὅταν ἡ φύσις ἐν ἑαυτῇ στασιάσῃ (vgl. Gregor);
- Plut. *Virt. m.* 442 A (III 150,26–27): ἀντιβάσει,
- 442 B (III 151,1–2): δυσμαχοῦν πρὸς τὸ βέλτιστον,
- 445 C (III 158,19–20): τοῦ χειρόνος πρὸς τὸ βέλτιον ζυγομαχοῦντος καὶ τὸν ἡνίοχου διαταράττοντος²⁰ [vgl. Platon *Phaedr.* 246 b 3, 247 b 3–4],
- 446 F (III 162,20–21): ὡς τινος μαχομένου καὶ τάναντία λέγοντος,
- ebd. (III 162,22–23): δεῖν διαφορὰν καὶ στάσιν,
- 448 C–D (III 166,12–15): ὅταν δὲ τὸ ἄλογον μάχεται τῷ λογισμῷ . . . εἰς δύο διίστησι τῇ μάχῃ τὴν ψυχὴν,
- 448 D (III 166,16): ἀπὸ τῆς μάχης,
- ebd. (III 166,23–24): μάχης καὶ διαφορᾶς τοῦ πάθους πρὸς τὸν λογισμόν,

¹⁹ S. Lilla, *Clement of Alexandria* 102 Anm. 1.

²⁰ S. ebd. 101.

- Alkin. *Did.* 176,43–44: εὐρίσκεται γὰρ μαχόμενα ἀλλήλοις [d. h. τὸ παθητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν],
- 177,2: τῶν ἐναντιουμένων πρὸς ἄλληλα (vgl. Platon *Staat* IV 436 b 8);
- Maxim. Tyr. *Or.* I 4 (5,102.103): πόνος . . . ἀγώνισμα (vgl. Platon *Phaedr.* 247 b 5),
- Plotin I 6,5 (110,26–27): πλείστων μὲν ἐπιθυμιῶν γέμουσα [d. h. die Seele] πλείστης δὲ ταραχῆς,
- III 6,5 (342,4): τὴν ταραχήν,
- IV 7,8⁴ (206,12–13): τὸ μὲν [d. h. die rationale Seele] . . . μάχεται πολλαχῇ [d. h. τῷ σώματι];
- Porphyrr. *Abst.* I 31 (109,9): ἐκ τοῦ <πρὸς> τὴν ἀλογίαν πολέμου,
- *Ad Marc.* 8 (279,6): ἀλόγιστον ταραχήν;
- Klem. *Strom.* IV 36,2 (264,9–10): τὴν ἄσπειστον μάχην (vgl. Philon *Ebr.* 97 [II 189,2] πόλεμος ἄσπονδος) τὴν ἐν τῇ ψυχῇ . . . θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας,
- IV 40,2 (266,12): ὅσα πολεμεῖ τὸν λογισμόν,
- IV 40,4 (226,20): πολεμουμένους τοῖς τῆς ἀμαρτίας στρατηγήμασι;
- Orig. *In Ioh.* VI 1,2 (106,11–12): ἡ ψυχὴ, πάσης ταραχῆς ἀλλοτριουμένη καὶ οὐδαμῶς κυματουμένη,
- XX 37,347 (378,29): στάσεως τῶν παθῶν;
- Bas. *Eph.* II 2 (6,10–11): ἐπιθυμίαι . . . ἐκταράσσουσι.

B. DE BEATITUDINIBUS 160,13–16

Τὸν ἐμφύλιον τῆς φύσεως πόλεμον εἰς εἰρηνικὴν συμφωνίαν ἄγοντα, ὅταν μηκέτι ἐνεργὸς ᾖ ὁ τοῦ σώματος νόμος ὁ ἀντιστρατευόμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς [*Röm* 7:23, 7:25] ἀλλ' ὑποζευχθεὶς τῇ κρείττονι βασιλείᾳ ὑπηρετῆς γένηται τῶν θείων ἐπιταγμάτων. Der Krieg in der Seele komme zum Ende, Friede und Harmonie zwischen ihren Teilen würden hergestellt, wenn sich der irrationale Teil der Seele dem rationalen Teil unterwerfe. Auch dies ist eine die ganze platonische Tradition charakterisierende Idee, in der sie sich als eng mit den Begriffen von Enthaltbarkeit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) verknüpft erweist. Denn die Enthaltbarkeit bestehe in der Anerkennung der Herrschaft der Vernunft seitens der unteren Seelenteile²¹; und die Gerechtigkeit herrsche in der Seele, wenn jeder ihrer

²¹ Vgl. dazu ebd. 78 Anm. 2 (mit dem Hinweis auf Praechter).

Teile durch die ihm zugewiesene Tugend nur seine eigene Funktion ausübe²². Beide Tugenden charakterisieren sich also durch einen harmonischen Einklang zwischen den Seelenteilen (dadurch erklärt sich Gregors συμφωνία). Siehe z. B.:

- Platon *Staat* IV 431 d 9 — e 1: ἡ αὐτὴ δόξα ἔνεστι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ τοῖς ἀρχομένοις περὶ τοῦ οὐστίνας δεῖ ἄρχειν,
- 431 e 8: ἀρμονία τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται,
- 432 a 3: παρεχομένη συνάδοντας [d. h. ἡ σωφροσύνη],
- 432 a 7–8: τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν (vgl. Gregor) ὁπότερον δεῖ ἄρχειν,
- 433 c 6–7: ὁμοδοξία τῶν ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων²³,
- 441 e 4: τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει (vgl. *Phaed.* 80 a 2.4),
- 441 e 9: σύμφωνα,
- 442 a 2: ἀρμονία,
- 442 c 10 — d 1: σῶφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ (vgl. Gregor) τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένον τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖ ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ²⁴,
- 443 b 2: ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι,
- 443 d 5: φίλον γενόμενον ἑαυτῷ, καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα (über die Gerechtigkeit)²⁵,
- 443 e 2: σῶφρονα καὶ ἡρμοσμένον,
- VIII 554 e 4: ὁμονοητικῆς τε καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς,
- IX 591 d 2: τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας (vgl. Gregor),
- *Phaed.* 93 e 9: ἀρετὴ ἀρμονία εἶη,
- *Ges.* II 653 b 6: ἡ συμφωνία (vgl. Gregor) σύμπασα μὲν ἀρετή²⁶;

²² Zum Gerechtigkeitsbegriff in der platonischen Tradition s. o. Kap. VI Anm. 14 (mit dem betreffenden Text) und Lilla, *Clement of Alexandria* 79 f.

²³ Zwar beziehen sich diese platonischen Stellen auf die Verhältnisse zwischen den Klassen in der Stadt; da aber Platon immer wieder auf den engen Parallelismus zwischen der Stadt und der menschlichen Seele zurückkommt (*Staat* IV 432 a 9 ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ; 435 b 9 — c 2; 435 e 1–3; 440 a 3; 441 c 5–7), so können sie genauso gut für die Seele gelten.

²⁴ Zu den platonischen Stellen *Staat* IV 432 a 7–8 und 442 c 10 — d 1 s. auch Lilla, *Clement of Alexandria* 78 Anm. 2.

²⁵ S. ebd. 80 und o. Kap. VI Anm. 14.

²⁶ Zu *Staat* IX 591 d s. Lilla, *Clement of Alexandria* 62 Anm. 2; auf *Staat* IV 443 d; VIII 554 e; *Phaed.* 93 e und *Ges.* II 653 b verweist Peroli 256 Anm. 167; in *Ges.* III 689 d 6–7 und 696 c 8–10 (bei Peroli) wird die συμφωνία mit der Weisheit (σοφία) identifiziert. Die Idee der Herstellung des Friedens in der Stadt und in der Seele tritt bei Platon in *Staat* IV 432 a 3 (συνάδοντας); 432 a 7 (ὁμόνοιαν); 433 c 6 (ὁμοδοξία); 442 c 10 (φιλία); 442 d 1 (μὴ στασιάζωσιν); 443 d 5 (φίλον γενόμενον ἑαυτῷ) und VIII 554 e 4 (ὁμονοητικῆς) besonders klar hervor.

- Philon *Orif. M.* 81 (I 28,11): ἀνηρημένου μὲν τοῦ πολέμου τοῦ κατὰ ψυχὴν,
- ebd. (I 28,12–13): εἰρήνης δ' ἐπισχούσης,
- *Leg. Alleg.* I 72 (I 80,8–9) (vgl. Gregor): ὅταν τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς συμφωνίαν ἔχῃ· συμφωνία (vgl. Gregor) δὲ αὐτοῖς ἐστὶν ἡ τοῦ κρείττονος ἡγεμονία²⁷,
- ebd. (I 80,11–12): ἄρχειν . . . ἄρχεσθαι (vgl. Platon *Staat* IV 443 b 2: ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι, *Phaed.* 80 a 1–2: ἄρχεσθαι . . . ἄρχειν),
- *Ebr.* 97 (II 189,2): ἡσυχία τούτων εἰρήνη βαθεία,
- *Ebr.* 100 (II 189,16–17): ὁ σοφός . . . μετανάστης ἐστὶν ἀπὸ πολέμου πρὸς εἰρήνην,
- *Somn.* II 147 (II 282,14): βαθείας δ' εἰρήνης;
- Alkin. *Did.* 182,37–40: ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐστὶ συμφωνία τις (vgl. Gregor) τούτων πρὸς ἄλληλα . . . καθ' ἣν ὁμολογεῖ καὶ συμφωνεῖ πρὸς ἄλληλα²⁸;
- Plut. *Virt. m.* 442 A (III 150,17–19): ᾧ κρατεῖν . . . καὶ ἄρχειν προσήκόν ἐστιν [vgl. Platon *Staat* IV 441 e 4: τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, *Phaed.* 80 a 4–5: ἄρχειν . . . πεφυκέναι],
- 444 F (III 157,15): περὶ . . . ἁρμονίας,
- 446 D (III 161,26–162,1): συνήρμοσται καὶ συγκέκραται τὸ ἄλογον πρὸς τὸν λογισμὸν εὐπεθεία καὶ πραότητι, ebd. (III 162,7–8): ὑπήκοα καὶ φίλα καὶ συνεργὰ πεποιημένου [d. h. τοῦ λόγου],
- 450 E (III 172,8–10): φύσει γὰρ προσήκει θεῖον ὄντα τὸν λογισμὸν ἡγεῖσθαι καὶ ἄρχειν (vgl. 442 A [III 150,17–19]);
- Plotin I 2,1 (63,18–19): σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ [vgl. Gregor] ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμὸν (auch bei Porphyrr. *Sent.* 32 [23,9–10]),
- III 6,2 (336,5): ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι (c Plat. *Phaed.* 93 e 9, s. oben),
- ebd. (336,8–9): συναρμοσθέντα μὲν κατὰ φύσιν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς πρὸς ἄλληλα ἀρετὴ ἐστὶ²⁹;
- Porphyrr. *Abst.* I 31 (109,8–10): εἰρήνην αὐτῷ [d. h. τῷ νῷ] καὶ ἡσυχίαν . . . παρασκευάζοντας,
- I 53 (127,13): ἀτάραχος κατάστασις;
- Klem. *Strom.* II 120,2 (178,13–15): οὐ γὰρ ἄλλως εἰρήνην . . .

²⁷ S. auch o. Kap. VI Anm. 14 und Lilla, *Clement of Alexandria* 80.

²⁸ S. ebd.

²⁹ Zu Plotin III 6,2 s. auch Peroli 256 Anm. 167.

- περιγίνεται ἢ διὰ τῆς ἀπαύστου . . . πρὸς τὰς τῶν παθῶν ἡμῶν <προσβολὰς> ἀντιμαχήσεως³⁰,
- IV 18,1 (256,22): ψυχῆς ἕνεκα ἀρμονίας (vgl. Platon *Staat* IX 591 d 2),
 - IV 36,2 (264,9–10): πραεῖς δέ εἰσιν οἱ τὴν ἄσπειστον μάχην τὴν ἐν τῇ ψυχῇ (vgl. Philon *Ebr.* 97 [II 189,2]: πόλεμος ἄσπονδος) καταπεπανκότες θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας,
 - IV 40,2 (266,13): τιθασεύσαντες καὶ ἐξημερώσαντες (vgl. Maxim. Tyr. I 2 [3,62]: πεπαίνων),
 - IV 40,3 (266,15–16): εἰρηνοποίησις . . . τὸ εἰρηνικόν,
 - IV 40,4 (266,19–21): εἰρηνοποιούσι . . . ἐπὶ . . . καὶ τὴν εἰρήνην μετιέναι³¹,
 - IV 163,4 (321,3–4): δικαιοσύνη δὲ συμφωνία (vgl. Gregor) τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν³²,
 - Origenes *In Ioh.* VI 2 (106,10): γαληνιάζῃ τῇ . . . εἰρήνῃ,
 - *In Mt* XIV 3 (279,17–18): συμφωνία τῶν δύο (σώματος καὶ πνεύματος),
 - ebd. (280,7): συμφωνίαν πνεύματος καὶ σώματος (vgl. Gregor 160,12–14: στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος . . . εἰς εἰρηνικὴν συμφωνίαν ἄγοντα);
 - Bas. *In illud Attende tibi ipsi* 7 (PG 31, 213 C 4–5): θαυμαστή τις ἔνδον γαλήνη περὶ τὴν ψυχὴν καὶ ἡσυχία γενήσεται,
 - ebd. (PG 31, 213 C 10): τῷ μὲν φύσει τὸ κρατεῖν ὑπάρχει (vgl. Platon *Staat* IV 441 e 4, *Phaed.* 80 a 4–5, Plut. *Virt. m.* 442 A [III 150,17–19]),
 - Ps.-Dionys. Areop. *Eccl. Hier.* III 8 (88,14): εἰρηναίας ἐνώσεως.

³⁰ Stählin-Früchtel geben den verderbten Text πρὸς τὰς τῶν παθῶν ἡμῶν ἀντιμαχήσεις wieder; der von mir vorgezogene Text geht auf Mayor zurück (s. den kritischen Apparat, 178).

³¹ Es liegt die Vermutung nahe, Gregor habe in seiner Exegese von *Mt* 5:9 μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί (*Beat.* VII [160,11–161,3]) Klemens' Abschnitt *Strom.* IV 40,2–4 (266,10–21) berücksichtigt. Gregors Worte ὁ τοῦ σώματος νόμος ὁ ἀντιστρατεύμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς (160,14–15) haben eine erstaunliche Parallele in Klem. *Strom.* IV 40,2 (266,10–11) τὸν ἀντιστρατηγούντα νόμον τῷ φρονήματι τοῦ νοῦ ἡμῶν, wenn sich Gregor auch näher an den Text von *Röm* 7:23 hält. Gregors Satz καὶ λέγονται κυρίως οἱ τοιοῦτοι υἱοὶ θεοῦ (161,2–3) entspricht Klemens' εἰς υἰοθεσίαν ἀποκαταστήσονται, *Strom.* IV 40,2 (266,14). Bei beiden Autoren tritt klar die Idee der Herstellung des Friedens in der Seele durch die Kontrolle der Leidenschaften hervor (εἰς εἰρηνικὴν συμφωνίαν ἄγοντα Gregor 160,13–14; ἐπὶ . . . καὶ τὴν εἰρήνην μετιέναι Klemens 266,21).

³² S. o. Kap. VI Anm. 14 und Lilla, *Clement of Alexandria* 79.

In den von Gregor verwendeten Termini σώματος und ὑποζευχθείς kann man zwei Anknüpfungspunkte an die platonische Tradition sehen. Im Zusammenhang von *Beat.* VII 160,11–16 klingt die Ersetzung von σάρξ (στάσιν τῆς σαρκός 160,12) durch σῶμα (ὁ τοῦ σώματος νόμος 160,14) mehr platonisch als paulinisch, wenn auch Pauli Einfluß nicht ganz ausgeschlossen werden kann³³. Denn bei Platon und in der ganzen platonischen Tradition erhält σῶμα regelmäßig einen schlechten Beigeschmack — es ist derselbe Beigeschmack, den man in dieser Gregorstelle verspürt: eben das σῶμα sei es, was den begehrenden Teil der Seele an sich binde³⁴, was die Seele errege, verunreinige, von der Philosophie abbringe und in sich gefangen oder sogar begraben halte³⁵. Eben davon müsse der Philosoph, der nach der Erkenntnis der Wahrheit strebe, seine Seele unbedingt trennen³⁶.

Freilich scheint auch Paulus diese Ansicht einmal zu teilen, wenn er in seiner Epistel an die Römer das σῶμα mit der ἐπιθυμία in Verbindung bringt und dem πνεῦμα entgegensetzt³⁷; gewöhnlich zieht er aber die Gegenüberstellung σάρξ-πνεῦμα vor³⁸. Außerdem ist σῶμα

³³ S. u. Anm. 37.

³⁴ S. z. B. Platon *Phaed.* 66 c 7 τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμῖαι; *Gorg.* 493 a 3–4 τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ τυγχάνει ὃν οἶον ἀναπείθεσθαι; *Plut. Virt. m.* 442 A (III 150,21–23) τὸ μὲν αἰὲν σώματι βουλούμενον συνεῖναι καὶ σῶμα θεραπεύειν [vgl. Platon *Phaed.* 66 d 1–2 τῇ τούτου θεραπείᾳ] πεφυκὸς ἐπιθυμητικὸν κέκληται; s. auch Klem. *Strom.* VI 136,1 (500,23–24) διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος . . . ἐπιθυμεῖ (bei Lilla, *Clement of Alexandria* 86).

³⁵ S. z. B. Platon *Phaed.* 62 b 3–4; 66 a 5; 66 b 5; 66 c 6–7; 66 d 1–2; 66 e 5; 67 d 1–2; 68 c 1; 114 c 1; *Cratyl.* 400 c 1–2; *Phaedr.* 250 c 5–6; *Gorg.* 493 a 3; *Philon Quis Rer. div. Her.* 85 (III 20,11–12); *Somm.* I 139 (III 235,5); *Plotin I* 2,3 (66,12) — aus Platon *Phaed.* 66 b 5 (s. Henry-Schwyzler, *Quellenapparat* 66) — I 7,3 (120,19–20); II 9,7 (232,10–11; 233,17–18), IV 8,1 (228,29–33) — über Platon aus *Phaed.* 62 b 2–5 (s. Henry-Schwyzler, *Quellenapparat* 228); *Porphyrus Sent.* 7 (3,4); 8 (4,2); *Ad Marc.* 33 (295,18–21); *Abst.* I 33 (110,18); *An.* 244 F (262,10). Zum Bild vom Leib als Gefängnis und Grab s. bes. P. Courcelle, “L’âme en cage”: *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt/M. 1965, 103–116; ders., “Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison”, *REL* 43 (1965) 406–443; ders., “Le corps-tombeau”: *REA* 68 (1966) 101–122.

³⁶ S. z. B. Platon *Phaed.* 67 a 3 — b 2; 67 c 6–7; 67 d 1–2; 80 e 3–6; *Philon Quod Det. Pot. ins. sol.* 158 (I 294,7–8); *Plotin I* 2,5 (68,4–69,5); I 7,3 (120,22); II 9,6 (231,39–41); II 9,18 (253,41); IV 8,1 (228,33–36) — zum Höhlenmythos bei Platon *Staat* VII 514 a 3–5, 517 b 4–5 (s. Henry-Schwyzler, *Quellenapp.* 228); *Porphyrus Sent.* 9 (4,4–5); 41 (53,1); *Ad Marc.* 32 (295,7–8); 34 (296,9–10); *Regr. An.* 297 F (339,21); 297 a F (340,1–2); 297 b F (340,2–3); 297 c F (340,8–9); 300 a F (345,6).

³⁷ *Röm* 6:12 ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ [d. h. σώματος, vgl. Platon *Phaed.* 66 c 7 o. Anm. 34!]; *Röm* 8:13 εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσετε.

³⁸ S. o. Anm. 14. Auch in *Röm* 8:13 tritt σάρξ gleich vor der Gegenüberstellung

für ihn nicht länger etwas Schlechtes, wenn es durch das göttliche πνεῦμα ein neues Leben bekommt³⁹, mit Christus selbst in Verbindung gebracht⁴⁰ und als Tempel des Heiligen Geistes betrachtet wird⁴¹ — für einen heidnischen Platoniker wären solche Vorstellungen undenkbar gewesen. Höchstwahrscheinlich fühlte sich Gregor durch die Epistel an die Römer dazu veranlaßt, in *Beat.* VII 160,14 dem σώμα den durchaus schlechten Beigeschmack zu geben, den es in der platonischen Tradition immer hat. Die Annahme einer Abhängigkeit Gregors von der platonischen Tradition in der Auswahl von σώμα statt σάρξ scheint die gleich danach vorkommende Verwendung von ὑποζευχθείς zu bestätigen (*Beat.* VII 160,15): dieses Partizip geht auf das wohlbekannte platonische Bild von den zwei Rossen und vom Wagenlenker zurück, ein Bild, das auch in der platonischen Tradition üblich ist⁴².

C. DE BEATITUDINIBUS 160,17–18.20.23

Τὸ ἐν δυνάδι νοεῖσθαι (160,17–18 = Stelle 42); οἱ δύο (160,20 = Stelle 40); τῆς κατὰ διπλόην συνθέσεως (160,23 = Stelle 40). Wie schon gesagt, gehen diese Ausdrücke Gregors von *Eph* 2:15 τοὺς δύο aus und beziehen sich grammatikalisch auf ὁ τοῦ σώματος νόμος und τῷ νόμῳ τοῦ νοός (160,14–15)⁴³; sie sind aber begriffsmäßig ebenfalls sowohl im paulinischen Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα als auch in der platonischen Lehre von der Teilung der Seele in einen irrationalen und einen rationalen Teil tief verwurzelt⁴⁴. Letztere Lehre

πνεύματι — σώματος (s. Anm. 37) auf, εἰ κατὰ σάρκα ζητε. In *Röm* 7:23 und 7:25, die Gregor in *Beat.* VII (160,14–15) berücksichtigt hat, kann man die doppelte Gegenüberstellung μέλεσιν-νοός, νοῖ-σαρκί bemerken (wo natürlich νοός mit πνεῦμα zusammenfällt).

³⁹ *Röm* 8:11 ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν; *1 Kor* 15:44 ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν; *2 Kor* 4:10 ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ.

⁴⁰ *Röm* 7:4; 12:5; *1 Kor* 6:15; 10:16.17; 12:12; 12:27; *Eph* 1:23; 5:30; *Kol* 2:17; *Hebr* 10:10.

⁴¹ *1 Kor* 6:19.

⁴² Platon *Phaedr.* 246 a 7 ζεύγους . . . ἡνιόχου; Philon *Opif. M.* 88 (I 30,20) ὑποζυγίων; *Leg. Alleg.* I 73 (I 80,15–17) ὑποζεύξη . . . ὑπεζευγμένα; III 193 (I 156,13) ὑποζεύξας; *Sacr. Ab. et C.* 49 (I 222,2) ὑπεζευγμένοις; Plut. *Virt. m.* 445 B (III 158,9–10); 445 C (III 158,19–20) ὑποζύγια . . . ζυγομαχοῦντος.

⁴³ S. o. Anm. 1.

⁴⁴ S. o. den Text zu Anm. 13–15 S. 139.

repräsentiert ein Leitmotiv der Ethik der platonischen Tradition. Platon selbst schlägt eine Zweiteilung der Seele vor, ehe er das θυμοειδές in sie als ihren dritten Teil einführt:

- αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δέ . . . ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν *Staat* IV 439 d 4–8,
- δύο ἡμῖν ὠρίσθω εἶδη ἐν ψυχῇ ἐνόντα 439 e 2–3,
- δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν 440 e 9–10,
- s. aber auch 439 e 3–4 τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα πότερον τρίτον,
- 441 a 2 ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές,
- 441 a 5–6 ἂν γε τοῦ λογιστικοῦ ἄλλο τι φανῇ, ὥσπερ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἐφάνη ἕτερον ὄν.

Diese Schwankung spiegelt sich im von Plutarch überlieferten doxographischen Bericht wieder: Πυθαγόρας Πλάτων κατὰ μὲν τὸν ἀνωτάτω λόγον διμερῇ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν γὰρ ἔχει λογικὸν τὸ δ' ἄλογον· κατὰ δὲ τὸ προσεχές καὶ ἀκριβές τριμερῇ, τὸ γὰρ ἄλογον διαιροῦσιν εἰς τε τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν *Plac. Philos.* IV 898 E (V 333,18–22 = Diels *Doxogr. Gr.* 389 a 10 — 390 a 4)⁴⁵. Dementsprechend äußern sich die Mittelplatoniker, Philon und Klemens zugunsten einer Zweiteilung der Seele und teilen dann ihren irrationalen Teil in θυμοειδές und ἐπιθυμητικὸν auf⁴⁶. Unter diesen Autoren ist besonders Plutarch derjenige, dem Gregor näherkommt:

⁴⁵ Vielleicht wurde der Verfasser dieser Doxographie durch Adimantos' Vermutung ἴσως . . . τῷ ἑτέρῳ, τῷ ἐπιθυμητικῷ [d. h. ὁμοφύεζ] (*Staat* IV 439 e 5) dazu gebracht, das θυμικὸν dem ἐπιθυμητικῷ anzunähern und es als einen der zwei Bestandteile des irrationalen Teils der Seele zu betrachten. Nach *Plut. Virt. m.* 442 B (III 151,4–6) identifizierte Aristoteles einfach das θυμοειδές mit dem ἐπιθυμητικῷ: τὸ μὲν θυμοειδές τῷ ἐπιθυμητικῷ προσέειπεν, ὥς ἐπιθυμίαν τινὰ τὸν θυμὸν ὄντα καὶ ὄρεξιν ἀντιληπτήσεως (s. *Arist. An.* I 403 a 30–31).

⁴⁶ Alkin. *Did.* 173,11–14 τὸ λογιστικὸν . . . τὸ δὲ παθητικὸν . . . τὸ μὲν θυμικὸν . . . τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν; 176,38 φύσει δὲ χωρίζεται τὸ παθητικὸν καὶ <τὸ> λογιστικόν; 176,41–42 ἕτερα ὄντα (vgl. *Platon Staat* IV 439 d 5) τῇ φύσει τό τε παθητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν; *Plut. Virt. m.* 442 A (III 150,16–19) οὐχ ἀπλῆ τις ἐστὶν οὐδ' ὁμοιοπαθὴς [d. h. τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ] ἀλλ' ἕτερον μὲν ἔχει τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν . . . ἕτερον δὲ τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον; ebd. (III 150,20–25) οὐδ' ἄλλοι διχῇ μεριζομένου [d. h. τοῦ ἀλόγου] τὸ μὲν . . . ἐπιθυμητικὸν κέκληται, τὸ δ' . . . θυμοειδές; *Philon Quis Rer. div. Her.* 132 (III 31,4) τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον; *Spec. Leg.* I 333 (V 80,21–22) τὴν ὅλην ψυχὴν ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου μέρους συνεστῶσαν; *Leg. Alleg.* III 116 (I 139,10–11) ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία, μέρη τοῦ ἀλόγου; *Klēm. Strom.* V 53,1 (362,8–9) τὸ ἄλογον μέρος, ὃ δὴ δίχα τέμνεται, εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν. Zweiteilung der Seele auch bei Antiochos, s. *Cic. Fin.* V 34 *animusque ita constituitur*

- *Virt. m.* 441 D (III 149,17–19) διττὸς ἡμῶν ὡς ἀληθῶς ἕκαστός ἐστι καὶ σύνθετος· τὴν γὰρ ἑτέραν διπλόην οὐ κατείδον [d. h. die Stoiker],
- 441 D–E (III 149,20–22) ὅτι δ' αὐτῆς ἔστι τῆς ψυχῆς ἐν ἑαυτῇ σύνθετόν τι καὶ διφυῆς καὶ ἀνόμοιον,
- 446 F (III 162,22) δεῖν, vgl. Gregors ἐν δυάδι, οἱ δύο, τῆς κατὰ τὴν διπλόην συνθέσεως (160,18.20.23).

D. DE BEATITUDINIBUS 160,20–25

Εἷς οἱ δύο τῇ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀνακράσει συμφυέντες γίνονται. ἐπειδὴ τοίνυν ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον . . . ὅταν καὶ τὸ ἀνθρώπινον διὰ τῆς τοιαύτης εἰρηνοποιίας ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλόην συνθέσεως γένηται καὶ ἀκριβῶς εἰς τὸ ἀγαθὸν ἐπανέλθῃ, ἀπλοῦν τε καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ὡς ἀληθῶς ἐν γενόμενον . . . (= Stelle 40). Die Beseitigung jeglicher Spaltung, die Herstellung des Friedens und der Harmonie in der Seele bringen die Angleichung ihres unteren Teils an ihren oberen Teil mit sich; der eine vermischt sich sogar mit dem anderen: τῇ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀνακράσει sagt Gregor, wieder mit *Plut. Virt. m.* 446 D (III 161,26–162,1) συγκέκρται τὸ ἄλογον πρὸς τὸν λογισμόν, vollkommen in Einklang stehend. Man könne daher ohne weiteres sagen, daß die Seele von der Zwiespältigkeit zur Einheit übergehe (εἷς οἱ δύο), daß der Mensch “eins” werde (ἐν γενόμενον). Dieser Gedanke hat seinen Urquell in Platon: der Mensch verlasse die Vielheit und werde eins, nachdem es ihm gelungen sei, die Gerechtigkeit, d. h. die Harmonie in seiner Seele herzustellen: φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα . . . πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον [vgl. Gregors ἐν γενόμενον] ἐκ πολλῶν *Staat* IV 443 d 5 — e 1.

Gregor geht aber über diese platonische Äußerung, die in der Tat nur die Voraussetzung seines Gedankengangs repräsentiert, hinaus. Denn seine Vorstellung vom Einswerden beschränkt sich nicht auf das Erlöschen jeglicher Zwiespältigkeit innerhalb der Seele, sie drückt auch klar die Idee der Erreichung der Gottähnlichkeit aus. Seiner Meinung nach klinge die in der menschlichen Seele verwirklichte

tum, ut et sensibus instructus sit et habeat praestantiam mentis. Vgl. dazu Lilla, *Clement of Alexandria* 81 Anm. 2.

Einfachheit an die entsprechende Eigenschaft Gottes an, der absolut einfach, unzusammengesetzt und gestaltlos sei (ἐπειδὴ τοίνυν ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον . . . τὸ ἀνθρώπινον . . . ἀπλοῦν τε καὶ ἀσχημάτιστον 160,21–25 = Stelle 40). Diese Idee des Gottähnlichwerdens tritt zwar am deutlichsten in der Stelle 41 hervor (ἀπλῇ τε καὶ μονοειδῆς καὶ ἀκριβῶς θεοεἰκελος), wird aber auch unmißverständlich in der Stelle 40 angedeutet: λέγονται κυρίως οἱ τοιοῦτοι υἱοὶ θεοῦ (161,2–3). In diesem Sinne interpretiert Gregor Jesu Spruch in Mt 5:9.

Auch hier übt der Neuplatonismus starken Einfluß aus. Man kann sofort die starke neuplatonische Färbung dieser neuen Formulierung vom Gottähnlichwerden⁴⁷ bemerken, sobald man die negative Theologie des Neuplatonismus in Erwägung zieht; daß schon das neuplatonische erste Prinzip absolut einfach, kompositionsfrei und gestaltlos ist, braucht man in diesem Zusammenhang auch fast nicht zu wiederholen⁴⁸.

Aber nicht nur in diesen drei negativen Eigenschaften, sondern auch — und vor allem — in Gregors Worten ἐν γεγόμενον spürt man deutlich einen neupythagoreischen und neuplatonischen Hintergrund, wenn sie auch, wie gesagt, aus Platons *Staat* IV 443 e 1 zu stammen scheinen. Denn das neupythagoreische und neuplatonische erste Prinzip ist mit dem absoluten Einen identisch⁴⁹, und sowohl im

⁴⁷ Leider kommt dieser wichtige Aspekt des Motivs der Verähnlichung mit Gott in Merkis sonst eingehender Untersuchung *Ὁμοίωσις θεῷ* . . . überhaupt nicht in Betracht: s. bes. 17–35 (über Plotin und die übrigen Neuplatoniker) und 92–137 (über Gregor von Nyssa). Merki 21 bezieht den Terminus "Vereinigung" nur auf die mystische Einigung mit Gott. Dagegen richtig Peroli 121 "L'ομοίωσις θεῷ . . . consiste per Gregorio, come per Plotino, in un processo di semplificazione e di unificazione".

⁴⁸ S. o. Kap. III Abschnitte H und K.

⁴⁹ Was die Neupythagoreer betrifft, s. z. B. Eudoros' Bericht bei Simplicios *In Phys.* I 5 (181,11) φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἐν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν; ebd. (181,22–23) φημι τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἐν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν; Moderatos bei Simplicios *In Phys.* I 7 (230,36) οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται; Syrian. *In Met.* 166,3–4 πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἐνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξηρημένην προέτατον; und J. Whittaker, "Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute", *SO* 48 (1973) 77–86 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, XI). Zum Neuplatonismus s. z. B. Plotin V 1,1 (261,24–25) μέχρι τοῦ ἀκροτάτου καὶ ἐνός καὶ πρῶτου; V 4,1 (332,10–13) εἰ γὰρ μὴ ἀπλοῦν ἔσται . . . καὶ ὄντως ἐν, οὐκ ἂν ἀρχὴ εἴη . . . πρῶτον ἀπάντων; Porphyr. *Hist. Phil.* Fr. XV Nauck (13,15–17) μᾶλλον τὴν τοῦ ἐνός προσηγορίαν . . . τακτέον ἐπ' αὐτοῦ; Iambl. *Myst.* VIII 2, 261,9–11 πρὸ . . . τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς . . . ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος

Neupythagoreismus — wie ein Zeugnis von Klemens beweist⁵⁰ — als auch im ganzen Neuplatonismus kommt die Idee vom Einswerden des Menschen vor. Für die Neuplatoniker repräsentiert das Einswerden in der Tat den höchsten Ausdruck vom Gottähnlichwerden und die notwendige Vorbedingung für die mystische Einigung mit Gott, genau wie bei Gregor (Stelle 41). Erst nachdem der Mensch die Gottähnlichkeit durch das Einswerden erreicht habe, könne er zur ἐνωσις mit dem Einen emporsteigen, entsprechend dem Prinzip, nach dem zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten eine gewisse Verwandtschaft — d. h. eine gewisse Ähnlichkeit — bestehe⁵¹.

Daß diese Idee oft eng mit dem Motiv der Rückkehr der Seele in sich selbst verknüpft ist, versteht sich von selbst. Die Seele, die in ihr wirkliches "Ich", d. h. in ihren νοῦς und dann in ihr "Eines" einkehrt⁵², die sich in sich selbst versenkt, wie schon Sokrates im *Phaedon* gelehrt hatte⁵³, kehrt zu ihrer ursprünglichen Einheit zurück, indem sie sich von der Vielheit ihres sinnlichen Vermögens entfernt, die in der Tat eine Zerstreung dieser Einheit mit sich bringt⁵⁴.

Unter den etlichen plotinischen Stellen, die die Idee des Einswerdens belegen, kommt VI 9,11 (326,8–11) dem Abschnitt *Beat. VII* (160,11–161,3) besonders nahe. Ebenso wie Gregor verbindet auch Plotin das Stillschweigen der Leidenschaften mit dem Einswerden und dem Aufstieg zu Gott: ἦν δὲ ἐν [vgl. Gregors ἐν γενόμενον 160,25] καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων [vgl.

μένων; ebd. 262,4–5 μονὰς ἐκ τοῦ ἐνός; Prokl. *El. Theol.* 20 (22,30–31) ταῦτον γὰρ ἐν καὶ τάγαθόν· ἀρχὴ ἄρα πάντων; *Theol. plat.* II 2 (21,21) τοῦτο [d. h. τὸ ἐν] ἡ ἀρχή; II 4 (31,1) ὅτι μὲν οὖν τὸ ἐν ἀρχὴ πάντων καὶ αἰτία πρώτη . . .

⁵⁰ *Strom.* IV 151,3 (315,21–22), auch bei F. G. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum* I, Paris 1883, 508, 71 (s. Stählin-Früchtel, *Quellenapparat* 315). Griechischer Text u. Anm. 76.

⁵¹ S. o. Kap. II Anm. 97 und 247; der griechische Text von Prokl. *In Alc. pr.* 247,12 und *Exc. Chald.* IV (209,12–15) wird unten zitiert. Dazu auch Peroli 121, der die Stellen 40 und 41 Gregors sowohl mit dem Motiv vom Einswerden als auch mit dem Lehrsatz von der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche in Verbindung bringt, ohne jedoch die präzisen Übereinstimmungen zwischen Gregor und dem Neuplatonismus herauszuarbeiten.

⁵² Zum "wirklichen Ich" vgl. bes. Porphyrr. *Abst.* I 29 (107,7) εἰς τὸν ὄντως ἑαυτὸν ἢ ἀναδρομή; *Sent.* 40 (50,16–17) τοῖς μὲν γὰρ δυναμένοις χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν; zur Einkehr der Seele in ihren νοῦς und dann in ihr Eine s. o. den die Anm. 233–235 betreffenden Text in Kap. II Abschnitt G 2 h S. 63 f.

⁵³ S. o. Kap. II S. 44 Anm. 153.

⁵⁴ S. die unten angeführten Stellen Plotin VI 9,11 (326,8–11), Porphyrr. *Sent.* 32 (32,10–11); *Ad Marc.* 10 (281,1–3); Prokl. *Exc. Chald.* IV (209,11; 210,31–211,1; 211,6–7; 211,10); *Theol. plat.* I 3 (15,25–26).

Gregors ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλόην συνθέσεως . . . ἀπλοῦν 160,23–24] οὔτε κατὰ ἄλλα — οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι [vgl. Gregors τὸν ἐμφύλιον τῆς φύσεως πόλεμον εἰς εἰρηνικὴν συμφωνίαν ἄγοντα 160,13–14, εἰς τὸ ἀγαθὸν ἐπανεῖλθῃ 160,24].

Beachtenswert sind auch:

- I 2,5 (69,6) συνάγουσαν [πρὸς] ἑαυτήν [vgl. Platon *Phaed.* 67 c 8, 83 a 7–8]⁵⁵,
- I 6,9 (116,7) ἀναγε ἐπὶ σαυτόν, ebd. (117,17–18) πρὸς τὸ εἰς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων [vgl. Gregors ἀσύνθετον, ἀπλοῦν, ἐν γενόμενον 160,21.24.25],
- V 4,1 (332,11) ἀπλοῦν . . . ἔξω πάσης καὶ συνθέσεως [vgl. Gregors ἔξω τῆς . . . συνθέσεως . . . ἀπλοῦν 160,23–24],
- VI 5,1 (161,17–20) εἰς ἐν ὄντως . . . ἐφ' ἑαυτήν . . . τὸ εἶναι μίαν,
- VI 7,35 (258,23) ἐν ἐστί,
- ebd. (259,35–36) τὰ δύο ἐν γίνεται [vgl. Gregors εἰς οἱ δύο 160,20]⁵⁶,
- VI 9,4 (312,4.8) τοῦ ἐν εἶναι τὴν ἀπόστασιν . . . μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι,
- ebd. (313,23–24) μήπω εἰς ἐν συναχθεῖς,
- VI 9,10 (325,11) ἀπλοῦν γενόμενον [vgl. Gregor 160,24–25],
- ebd. (325,16–17) κάκεινου γενόμενος ἐν ἐστίν⁵⁷,
- VI 9,11 (327,38–328,44) ἥξει . . . εἰς αὐτήν . . . οὐκ ἐν ἄλλῳ οὔσα . . . ἀλλ' ἐν αὐτῇ . . . γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας . . .⁵⁸ εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον [vgl. Gregors ἐν γενόμενον 160,25] ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν⁵⁹.

⁵⁵ Der Verweis auf diese platonischen Stellen fehlt bei Henry-Schwyzler, *Quellenapparat* 69, ist aber bei Lambergz, *Porphyrus Sententiae ad intellegibila ducentes*, *Quellenapparat* 32 zu finden (s. auch unten, Anm. 60).

⁵⁶ Plotin meint hier zwar nicht die Identifizierung des irrationalen Teils der Seele mit ihrem rationalen Teil, sondern das Einswerden der Seele mit der oberen Intelligenz der Seele; die Idee vom Einswerden des inneren Menschen bleibt aber immer dieselbe.

⁵⁷ Κάκεινου γενόμενος deutet die mystische Einigung mit dem Einen an, deren Voraussetzung im Einswerden besteht.

⁵⁸ Γίνεται . . . ἐπέκεινα οὐσίας deutet das Einswerden an, denn das Eine der ersten Hypothese des Parmenides, das am Sein nicht teilhat und sogar ein Nichtseiendes ist (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει 141 e 9, οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν 141 e 10, μὴ ὄντι 142 a 2) wird von den Neuplatonikern als über das Sein erhaben betrachtet und mit dem absoluten Guten identifiziert, das ein Nichtseiendes ist, gerade weil es über das Sein erhaben ist (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας Platon *Staat* VI 509 b 8–9).

⁵⁹ Wer "eins" geworden ist (τοῦτο αὐτὸν γενόμενον), erreicht den höchsten Grad

Was die späteren Neuplatoniker betrifft, siehe z. B.:

- Porphyry. *Sent.* 32 (32,6) συνάγειν αὐτόν [vgl. Plotin I 2,5 (69,6)]⁶⁰,
- ebd. (32,10–11) ἐσκέδασται περὶ τὸ σῶμα [vgl. Platon *Phaed.* 78 b 6],
- *Abst.* I 31 (109,14–15) ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας,
- *Ad Marc.* 10 (280,25–281,4) εἰ μελετῶνς εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν συλλέγουσα [vgl. Platon *Phaed.* 83 a 7] ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διεσκεδασθέντα [vgl. Platon *Phaed.* 78 b 6] σου μέλη⁶¹ καὶ εἰς πλῆθος κατακερματισθέντα [vgl. Platon *Parm.* 144 b 4–5] ἀπὸ τῆς τέως ἐν μεγέθει δυνάμεως ἰσχυούσης ἐνώσεως [vgl. Plotin VI 9,4 (312,4) τοῦ ἐν εἶναι τὴν ἀπόστασιν]. συνάγοις δ' ἂν καὶ ἐνίζοις . . . ,
- *An.* 242 F (260,5–6) εἰ γὰρ ὁμοία [d. h. ψυχὴ] τῷ θεῷ . . . καὶ ἀσκεδάστω [vgl. Platon *Phaed.* 78 b 7–8],
- *An. Fac.* 253 F (276,107–109) οὐδὲν <δὲ> κωλύει αὐτῆς ἀμεροῦς οὔσης μεριστῶς δέχεσθαι τὰς ἀπ' αὐτῆς τῶν ἐνεργειῶν ἐνδόσεις [d. h. die sinnlichen Vermögen]⁶²;
- Prokl. *In Alc. pr.* 246,16–247,12 τὰς διαιρέσεις καὶ τὰς πολυειδεῖς μεταβάσεις ἀποθετέον, ἐπὶ δὲ τὴν νοερὰν ζωὴν καὶ τὰς ἀπλὰς ἐπιβολὰς [vgl. Gregors ἀπλοῦν 160,24] μεταστατέον τὴν ψυχὴν . . . ἐπὶ τοῦτον τοῖνον τὸν νοῦν ἀναβάντες [vgl. Gregors ἐπανάλθη 160,24, Plotins ἀναβεβηκότι VI 9,11 (326,10–11)] . . . μετὰ δὲ τὸν πολυτίμητον νοῦν αὐτὴν τὴν ἄκραν ὑπαρξιν ἀνεγείραι δεῖ τῆς ψυχῆς,

der Gottähnlichkeit, weil er das "Eine" besitzt, das ein genaues Abbild des oberen Prinzips ist (ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν); vgl. dazu auch o. den die Anm. 235 betreffenden Text in Kap. II Abschnitt G 2 h. S. 64 — Um das Vorhandensein des Motivs vom Einswerden in Plotin zu belegen, verweist Peroli 121 Anm. 47 auf III 6,5, IV 3,32, V 3,17, VI 9,8, VI 9,11. Wenn man VI 9,11 ausnimmt, so kann man sagen, daß nur in IV 3,32 (61,19–20) φεύγει ἐκ τῶν πολλῶν, καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν συνάγει und VI 9,8 (320,4,6; 321,19–20) περὶ κέντρον . . . συμφερούσα ἑαυτὴν πρὸς τὸ αὐτό . . . κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον diese Idee klar in Erscheinung tritt; dagegen würde man sie in III 6,5 und V 3,17 vergebens suchen. Denn in III 6,5 kommt nur die Trennung vom Leib (κάθαρσις) in Frage und in V 3,17 bezieht sich der letzte Satz ἄφελε πάντα (331,38) nicht auf das Einswerden des Menschen, sondern auf den Prozeß der logischen Abstraktionen, der der negativen Theologie zugrunde liegt.

⁶⁰ Auf die Übereinstimmung zwischen Porphyrios und Plotin verweist Lamberg, *Porphyrius Sententiae*, Quellenapparat 32.

⁶¹ Hier beziehen sich die μέλη auf die verschiedenen seelischen Vermögen. E. des Places, *Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris 1982, 111 übersetzt richtig "tous les membres (spirituels)". Die Seele, die in sich selbst einkehrt, sammelt also in sich selbst ihre zerstreuten Vermögen und führt sie zur Einheit zurück.

⁶² Hier steht im Hintergrund die stoische Lehre vom Ursprung der verschiedenen seelischen Vermögen aus dem ἡγεμονικόν, die mit den Fangarmen eines Polypen verglichen werden: SVF II 827 (226,17–18).

- καθ' ἣν ἔν ἐσμεν καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἐνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν . . . οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, [d. h. μετέχομεν] παρ' οὗ πᾶσιν ἡ ἔνωσις, κατὰ τὸ ἐν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν⁶³,
- *In Parm.* VI (42,6–8) πῶς ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ἐσόμεθα, μὴ τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἀνεγείραντες, ὃ ἐστὶν ἐν ἡμῖν οἷον εἰκὼν τοῦ ἐνός⁶⁴,
- *Exc. Chald.* IV (209,10–15) εἰς δὲ τὸ ἐν ἀναδραμοῦσα [vgl. Gregors ἐπανέλθη 160,24, Plotins ἀναβεβηκότι VI 9,11 (326,10–11)] καὶ πᾶν τὸ ἐν αὐτῇ συμπύξασα πλῆθος . . . συνάπτεται ταῖς ὑπὲρ νοῦν ὑπάρξεσι· τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ τὸ ὅμοιον συνάπτεσθαι πέφυκε, καὶ πᾶσα γνῶσις δι' ὁμοιότητα συνδεῖ τῷ κατανοοῦμένῳ τὸ κατανοοῦν,
- ebd. (210,31–211,4) τὸ δὲ ἀπασῶν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἓν, πολυειδῶν οὐσῶν . . . πρὸ τῶν δυνάμεων τούτων οὐσία μία τε καὶ πολλή⁶⁵ καὶ μεριστή τε καὶ ἀμερής⁶⁶,
- ebd. (211,5–7) <τοῦ> δὲ τῆς ὅλης οὐσίας κέντρου⁶⁷ καὶ τῶν περὶ αὐτὴν ἀπασῶν παντοίων δυνάμεων⁶⁸,

⁶³ An dieser Stelle sind die fünf Ideen am klarsten ausgedrückt, die an den Stellen 40 und 41 Gregors erscheinen: die Ablegung der Vielheit (πολυειδείς μεταβάσεις ἀποθεόν), der Aufstieg zu Gott (ἀναβάντες), das Einswerden (ἓν ἐσμεν, ἐνίζεται, κατὰ τὸ ἐν), die Einigung mit Gott durch das Eine (καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα) und die Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche (τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν).

⁶⁴ Wie Plotin VI 9,11 (327,43–328,44) ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν (s. o. den Anfang von Anm. 59), so betrachtet Proklos auch das Eine der menschlichen Seele als ein Abbild des obersten Prinzips, s. auch *Theol. plat.* II 8 (56,21) τὸ σύμβολον τοῦ πάντων πατρός.

⁶⁵ Οὐσία μία τε καὶ πολλή deutet natürlich die menschliche Seele an. Die Worte μία τε καὶ πολλή gehen auf die Definition des Einen der dritten Hypothese des Parmenides zurück (ἓν τε ὄν καὶ πολλά 155 e 5; 156 b 1.4). Dieses Eine wurde schon von Moderatos und Plotin mit der Weltseele, der dritten Hypostase, identifiziert (Moderatos bei Simplicios *In Phys.* I 7 [231,1–2]; Plotin V 1,8 [282,26] καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά, d. h. die Weltseele, wie aus den gleich folgenden Worten ταῖς φύσεσι ταῖς τρισὶ hervorgeht).

⁶⁶ Auch diese Adjektive beziehen sich auf die menschliche Seele; im *Timaeus* bezeichnen sie die beiden Bestandteile der Weltseele, 35 a 1.3, 5–6; s. auch Plotin IV 1,1 (11,10.12.14.19).

⁶⁷ Vgl. Plotin VI 9,10 (325,17).

⁶⁸ Schon Klemens hatte das Bild vom Kreis zur Bezeichnung der Einigung aller geistigen Mächte im Logos verwendet: *Strom.* IV 156,2 (318,1–2) κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἐνουμένων; s. auch Plotin V 9,6 (418,12–419,13) οἱ λόγοι ὥσπερ ἐν ἐνὶ κέντρῳ, VI 9,8 (320,4.6; 321,19–20, oben Anm. 59); Ps.-Dionys. Arcop. *Div. Nom.* V 6 (185,4–7). Dazu Lilla, *Clement of Alexandria* 206 f.

- ebd. (211,9–12) τὸ δὲ ἓν εἰς ὃ πᾶσαι ψυχικαὶ δυνάμεις συννεύουσιν⁶⁹, [αὐτῆς] [ὅ]⁷⁰ μόνον ἐφύκε προσάγειν ἡμᾶς τῷ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων, καὶ αὐτὸ ὄν τῶν ἐν ἡμῖν ἐνοποιόν⁷¹,
- *Theol. plat.* I 3 (15,22–26) εἰς ἑαυτὴν εἰσιούσαν τὴν ψυχὴν . . . συννεύουσα γὰρ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἔνωσιν . . . καὶ τὸ πλῆθος ἀποσκευαζομένη καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ἐν αὐτῇ παντοδαπῶν δυνάμεων . . .,
- *Theol. plat.* II 8 (56,20–24) εἰσδύομενον . . . ἐνίζεται . . . ἀποδύομενα;
- *Damasc. Prim. Princ.* 2 (I 4,21–22) ἀναλύομενοι⁷²,
- 27 (I 73,8) ὡς ἓν πρὸς ἓν⁷³,
- 29¹ (I 83,7–13) ἀναβάντες [vgl. Plotins ἀναβεβηκότε VI 9,11 (326,10–11)] . . . ἀνελύθημεν⁷⁴ . . . εἰς τὸ ἓν εἶναι περιστάμεθα . . . αὕτη μὲν οὖν ἡ συναφὴ ὡς ἑνὸς πρὸς ἓν⁷⁵,
- ebd. (I 84,5–6) συμπύσσεται εἰς ἔνωσιν ἢ διάκρισις.

⁶⁹ Zur stoischen Herkunft dieser Lehre s. o. Anm. 62.

⁷⁰ Die Tilgung von αὐτῆς ist meine eigene; ὅ ist dagegen von des Places getilgt worden.

⁷¹ Zu diesen proklischen Stellen vgl. auch Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 31–32 (1991–1992) 14 Anm. 879, 66 Anm. 1133.

⁷² 'Αναλύομενοι spielt hier auf die vereinfachende Methode der negativen Theologie an, d. h. auf den Aufstieg zum Einen durch die Zerlegung jeder Zusammensetzung, die Beseitigung jeder Vielfalt und die Zurückführung zur Einheit — dieser Prozeß soll vor allem in der Seele stattfinden, die zum Einen strebt (vgl. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 31–32 [1991–1992] 14 Anm. 879). In diesem Sinn wird ἀνάλυσις vom Pythagoreer Ps. Archytas bei Iambl. *Protr.* 4 (54,10.23 des Places; vgl. Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 29–30 [1989–1990] 100 f), von Kels. VII 42 (188,10 Bader), von Klem. *Strom.* V 71,2 (374,5–6) und wahrscheinlich auch von Alkin. *Did.* 157,11–12 gebraucht. Da sich Alkin. *Did.* 157,16–21 zur Erläuterung der Definition der ersten Art von ἀνάλυσις (ἡ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα νοητὰ ἄνοδος 157,11–12) auf den in Platons *Symposium* dargestellten Aufstieg vom sinnlichen Schönen zum absoluten Schönen beruft, das auch absolut einfach und kompositionsfrei ist (*Sympos.* 211 e 1–4), kann man die Vermutung wagen, daß diese ἀνάλυσις der von ihm 165,16–17 beschriebenen ἀφαίρεσις nahekommt. Eine ausdrückliche Identifizierung der ἀνάλυσις mit der ἀφαίρεσις findet sich dagegen bei Klem. *Strom.* V 71,2 (374,6.7.11) δι' ἀναλύσεως . . . ἀφελόντες . . . ἀφελόντες. Was den Einklang zwischen Kelsos, Alkinoos und Klemens betrifft, s. Festugière IV 122 (über Kelsos und Alkinoos); Krämer 105 Anm. 279 (über Kelsos und Alkinoos), 107 (über Klemens); Whittaker, *Negative Theology* 112 f (über Klemens, Alkinoos und Kelsos); C. W. Macleod, "ANALYSIS: A Study in Ancient Mysticism", *JThS* n.s. 21 (1970) 53 f (über Klemens, Alkinoos und Kelsos); Lilla, "La teologia negativa", *Helikon* 22–27 (1982–1987) 270 Anm. 193–194 (über Kelsos, Klemens und Alkinoos). Daß ἀνάλυσις die genaue Umkehrung von σύνθεσις ist, haben Krämer 105 Anm. 279 und Macleod 54 gegen Festugière richtig hervorgehoben. Ihre Meinung wird von Ps. Archytas bei Iambl. *Protr.* 4 (54,10–12) ἀναλύσαι . . . καὶ πάλιν συνθεῖναι völlig bestätigt.

⁷³ Vgl. Plotin VI 9,10 (325,17) ὥσπερ κέντρῳ κέντρον.

⁷⁴ Zu ἀνελύθημεν s. o. Anm. 72.

⁷⁵ S. o. Anm. 73.

Unter den patristischen Autoren, die das Ideal vom Einswerden verherrlichen, verdienen Klemens, Origenes, Basilius der Große und Ps.-Dionysius Areopagita besondere Aufmerksamkeit. Klemens lobt den pythagoreischen Spruch „auch der Mensch soll einswerden“⁷⁶. Dementsprechend werde der durch die ἀπάθεια vergöttlichte Mensch rein monadisch: εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικῶς γίνεται *Strom.* IV 152,1 (315,25–26), und den gleichen Zustand erreiche derjenige, der sich durch den Glauben Christus anhänge: διὸ δὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι’ αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἐνούμενον ἐν αὐτῷ *Strom.* IV 157,2 (318,5–6). Da der Logos selbst eine Monade ist⁷⁷, kann man sagen, daß auch bei Klemens wie bei Gregor die enge Verknüpfung zwischen dem Einswerden und dem Gottähnlichwerden hervortritt.

In seiner warmen Lobpreisung des gerechten Menschen hebt Origenes hervor, er sei „eins“, anders als die Sünder, die noch in die Vielheit — d. h. in die Sinnlichkeit — eingetaucht seien:

- *In Lib. I Reg. Hom.* I 4 (5,20–23) *vide si non hoc ipsum ad laudem pertinet iusti, quod dicitur de eo: «erat vir unus»* [1 Kön 1:1]. *nos, qui adhuc peccatores sumus, non possumus istum titulum laudis acquirere, quia unusquisque nostrum non est unus, sed multi,*
- ebd. (6,6–7) *de iustis autem non solum per singulos «unus» dicitur,*
- ebd. (6,24–7,1) *sic ergo et imitator dei iustus, qui ad imaginem eius factus est, unus etiam ipse, cum ad perfectum venerit, appellatur, quia et ipse, cum in virtutis summa constituerit, non mutatur, sed «unus» permanet semper. Nam dum in malitia est unusquisque, per multa dividitur et in diversa dispergitur* [vgl. Platon *Phaed.* 78 b 6, Porphyry. *Sent.* 32 (32,10–11), *Ad Marc.* 10 (281,2)] *et, dum in multis est malitiae generibus, dici non potest «unus». igitur quia secundum mirabilem hanc unitatem «unus» est iustus . . .*

Wie Gregor, so betrachtet auch Origenes das Einswerden des gerechten Menschen als das Ergebnis seines Sieges im Kampf gegen die Leidenschaften und beruft sich auf dieselben paulinischen Stellen (*Gal* 5:17, *Röm* 7:23), die bei Gregor *Beat.* VII (160,12.14–15) nachzuweisen sind; s. ebd. (7,7–10) *ut iam non concupiscat caro adversus spiritum neque spiritus adversus carnem* [*Gal* 5:17], *si iam non sit alia lex in membris*

⁷⁶ *Strom.* IV 151,3 (315,20–22) *μυστικῶς οὖν ἐφ’ ἡμῶν καὶ τὸ Πυθαγόρειον ἐλέγετο «ἓνα γενέσθαι καὶ τὸν ἄνθρωπον δεῖν»*. S. auch o. Anm. 50.

⁷⁷ Vgl. dazu Lilla, *Clement of Alexandria* 207 (wo auch auf das Vorhandensein dieser Lehre bei Philon aufmerksam gemacht wird) und 216 Anm. 2.

meis, quae repugnet legi mentis meae et captivum me ducat in legem peccati [Röm 7:23].

Wie Plotin und Porphyrios bringt auch er die wirkliche Natur des Menschen mit der Monade in Verbindung⁷⁸: *In Num.* XXI 2 (201,19–22) *omnia enim ad monadem rediguntur . . . huic sacramento proximus ponitur homo utpote rationalis et Dei capax*; und für ihn spielt auch die Einkehr des gerechten Menschen in sich selbst keine sekundäre Rolle: ebd. (202,19) *iustus intus est et in interioribus semper consistit*⁷⁹.

Mit Gregor und der platonischen Tradition völlig im Einklang stehend, verknüpft auch er die Einheit mit der Harmonie und die Vielfalt mit der Zerstreuung: *In Ioh.* V 4 (102,34–35) οὐδαμοῦ γὰρ ἡ μονάς, καὶ οὐδαμοῦ τὸ σύμφωνον καὶ ἓν [vgl. Gregor 160,13–14.20.25] ἀλλὰ παρὰ τὸ διεσπάσθαι καὶ μάχεσθαι τὸ ἓν . . .

Basilius der Große hebt den Gegensatz zwischen der Zerstreuung in der äußeren, sinnlichen Welt und der Einkehr der Intelligenz in sich selbst, d. h. in ihre eigene Einheit, hervor: *Ep.* II 2 (I 8,58–60 Courtonne = PG 32, 228 A 10–12) νοῦς μὲν γὰρ μὴ σκεδαννύμενος ἐπὶ τὰ ἕξω, μηδὲ ὑπὸ τῶν αἰσθητηρίων ἐπὶ τὸν κόσμον διαχεόμενος, ἐπάνεισι μὲν πρὸς ἑαυτόν. Man kann sich mit Theilers Meinung einverstanden erklären, Basilius sei hier besonders von Porphyrios abhängig⁸⁰.

In einer besonders an Klemens, Proklos und Damaskios anklingenden Stelle von *De divinis nominibus* hebt Ps.-Dionysius Areopagita stark das Einswerden des Menschen hervor: ἐξ ἧς ὡς ἐνοποιοῦ δυνάμεως [vgl. z. B. Prokl. *El. Theol.* 148 (130,17)] ἐνιζόμεθα [vgl. Porphyg. *Ad Marc.* 10 (281,4), Prokl. *In Alc. pr.* 247,9] καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων [vgl. Prokl. *Exc. Chald.* IV (209,11), Damasc. *Prim. Princ.* 29¹ (I 84,5)] εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα [vgl. Klem. *Strom.* IV 152,1 (315,26), 157,2 (318,5–6)] καὶ θεομίμητον ἔνωσιν [vgl. Damasc. ebd. (84,5–6) συμπτύσσεται εἰς ἔνωσιν ἢ διάκρισις]⁸¹ *Div. Nom.* I 4 (112,12–14). Man kann den Sinn

⁷⁸ Zu Plotin s. bes. VI 9,4 (312,4) τοῦ ἓν εἶναι τὴν ἀπόστασιν; VI 9,8 (320,10) τὸ οὖν τῆς ψυχῆς οἶον κέντρον; ebd. (320,14–321,15) ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν ἡ ἀρχαία φύσις; VI 9,11 (327,43–328,44) ὁμοίωμα ἐκείνου und Kap. II Anm. 111 (wo auf den Parallelismus zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos hingewiesen wird); zu Porphyrios s. *Ad Marc.* 10 (281,3–4) ἀπὸ τῆς τέως ἐν μεγέθει δυνάμεως ἰσχυροῦσης ἐνώσεως.

⁷⁹ Weiteres über Origenes bei Courcelle, *Connais-toi toi-même* I 97–101.

⁸⁰ “Besprechung von Henry, *Études plotiniennes* I, Paris-Brüssel 1938”, *ByZ* 41 (1941) 172, wo auch auf Augustinus hingewiesen wird.

⁸¹ Damaskios’ διάκρισις entspricht Ps.-Dionysius’ ἑτεροτήτων; während aber ἑτεροτήτων die verschiedenen seelischen Vermögen andeutet, bezieht sich διάκρισις

von θεομίμητον ἔνωσιν besser begreifen, wenn man Plotin VI 9,11 (327,43–328,44) ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, Prokl. *In Alc. pr.* 247,12 τῷ γὰρ ὁμοίῳ und *In Parm.* VI (42,8) εἰκὼν τοῦ ἐνός⁸² hinzuzieht.

Siehe auch:

- *Div. Nom.* I 3 (112,2) τῶν ἀπλουμένων . . . τῶν ἐνιζομένων,
- *Eccl. Hier.* I 1 (64,5–6) συμπτύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἐνοειδῇ καὶ θεῖαν ἀποτελειώσας ζωὴν,
- I 2 (65,15) πάντες οἱ ἐνοειδεῖς,
- III 8 (88,13–17) οὐ γὰρ ἔνεστι πρὸς τὸ ἐν συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἐνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἐνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διηρημένους. εἰ γάρ . . . ἐνοποιηθῶμεν, οὐκ ἂν ἐπὶ τὰς μεριστὰς ἀνασχοίμεθα καταπίπτειν ἐπιθυμίας.

auf die voneinander verschiedenen Begriffsbestimmungen, die die rationale Erkenntnis charakterisieren und die für das absolute Eine nicht gelten können: εἶδος γάρ τι καὶ τὸ γνωστόν *Prim. Princ.* 29¹ (83,18–19); ἐπειδὴ προσδεῖται μὲν ἡ γνῶσις διακρίσεως ebd. (84,6); τὸ μὲν ὄντως γνωστόν ἐστι τὸ ἐν τινι διορισμῷ θεωρούμενον, ὃ καὶ εἶδος ἦδη πῶς ἐστίν, τοῦτο γὰρ τῇ οἰκείᾳ περιγραφῇ τὴν περιγράφουσαν ὑπομένει γνῶσιν ebd. (85,18–86,1); vgl. dazu Lilla, “La teologia negativa”, *Helikon* 31–32 (1991–1992) 50.

⁸² S. o. S. 154 mit Anm. 64.

KAPITEL XI

SONSTIGE NEUPLATONISCHE AUSDRÜCKE UND LEHREN

Hier werden anhangsweise einige Nachträge zum Quellenapparat der Callahanschen Ausgabe angeführt. Mit Ausnahme der Abschnitte 3 (τὸ ἄρρητόν τε καὶ ἀκατανόητον ἀγαθόν), 5 (ἡ πηγὴ πάσης ἀγαθότητος), 6 (πρωτότυπον κάλλος), 16 (διὰ καθαρότητος τῷ καθαρῷ προσεγγίζομεν), 19 (καθαρότης), 23 (οὔτε ἰδεῖν . . . οὔτε λογίσασθαι) handelt es sich um Lehren und technische Ausdrücke, die im vorhergehenden Teil dieser Untersuchung nicht in Betracht kamen, wenn auch die Abschnitte 8, 11 und 17, die die Lehre von der Erhabenheit Gottes über jegliche Erkenntnis und Idee darstellen, mit dem im Kap. III Abschnitt B in Frage kommenden Adjektiv ἀκατάληπτον wohl in Verbindung zu bringen sind. Wir haben es für angebracht gehalten, in diesem Zusammenhang die in den Abschnitten 3, 5, 6, 16, 19 und 23 anwesenden Lehren und Termini einzuordnen, um dem Leser behilflich zu sein: unserer Ansicht nach wird es für ihn viel bequemer sein, in diesen Abschnitten auch die Verweise auf andere Autoren gesammelt zu finden, statt sie hier und da im vorhergehenden Teil aufzuspüren — eine Aufgabe, die sich wegen der Menge der Anmerkungen und Zitate nicht immer als leicht erweisen würde.

Wie im vorhergehenden Teil haben wir hier oft nicht nur auf Gregors mögliche Vorlagen, sondern auch auf spätere Autoren (besonders Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita) hingewiesen. Auf diese Weise versuchen wir, dem Leser ein klares und ausführliches Bild der Geschichte einiger wichtiger Lehrsätze und der betreffenden technischen Ausdrücke innerhalb der philosophischen und besonders platonischen Tradition vorzustellen. Die Erwähnung solcher Autoren wie Philon, Klemens und Origenes — d. h. des Hauptvertreters der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie und der hervorragendsten alexandrinischen Kirchenväter des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. — soll als Beweis dafür dienen, daß auch sie, genau wie Gregor, einen wesentlichen Bestandteil der synkretistischen platonischen Strömung der Spätantike repräsentieren und von dieser nur willkürlich getrennt werden könnten.

1. *Hom.* I (77,9) τοῦ ἀληθινοῦ φωτός — *Hom.* I (80,13–14) τὸ ἀληθινὸν φῶς

Praeter *Joh* 1:9 et *1 Joh* 2:8 v. etiam Plot. I 6,9 (117,18), VI 9,4 (313,20); Porphy. 184 F Smith (214,14); Plat. *Res. publ.* VI 509 a 1 ἀλήθειαν . . . φῶς.

2. *Hom.* I (77,10; 78,20) ἐκ περιωπῆς

Plat. *Politic.* 272 e 5; Maxim. Tyr. *Or.* XI 6 (92,112); Numen. *Fr.* 12 des Places (54,20); Clem. *Protr.* 68,3 (52,6), *Strom.* VII 5,5 (5,26); Orig. *In Joh.* XXXII 28,350 (473,30); Iambl. *In Tim.* Fr. 2 A Dillon (208,5); Procl. inter multos alios locos e. g. *Theol. plat.* I 3 (16,1), IV 11 (38,1), *In Rem publ.* I (77,11), *In Alc. pr.* 19,18.

3. *Hom.* I (80,12) τὸ ἄρρητόν τε καὶ ἀκατανόητον ἀγαθόν

Praesertim Plat. *Soph.* 238 c 10 ἀδιανόητον . . . ἄρρητον . . . ἀφθεγκτον; Phil. *Mut. Nom.* 15 (III 159,13) ἄρρητον . . . ἀπερινόητον; Porphy. *In Parm.* XIV 14–15 ἄρρητον . . . ἀεννόητον; Damasc. *Prim. Princ.* 22 (I 56,15–16) ἄρρητον . . . ἀνεπινόητον; Ps.-Dionys. *Areop. Div. Nom.* I 1 (109,12) ἀδιανόητον . . . ἄρρητον, VIII 2 (201,9–10) ἀφθέγκτω . . . ἀνεπινοήτω. De Deo ineffabili et incogitabili praeter locos supra laudatos (c. III C) v. etiam e. g. [Plat.] *Ep.* VII 341 c 5; *Corp. Herm.* I 31 (19,2); Phil. *Mut. Nom.* 14 (III 159,5), 15 (III 159,12); Alcin. *Did.* 164,8.31; Apul. *Plat.* I 190 *indictum*, *Apol.* 64,7 *paucis cogitabilis; nemini effabilis*; Cels. VI 65 (170,3); Plot. V 3,13 (322,1); Porphy. *In Parm.* I 3 ἄρρητον, I 32 ἀνεπινοήτου; Clem. *Strom.* V 65,2 (369,27–28), V 71,5 (374,19–20.22), V 81,5 (380,18); Orig. *C. Cels.* VI 65 (135,19–20), *Princ.* I 1,5 (20,21), I 1,6 (21,7–8); Procl. *El. Theol.* 123 (108,25–26), 162 (140,33–142,1), *Theol. plat.* I 22 (102,20), II 6 (40,16, 41,9.11.12–13); Damasc. *Prim. Princ.* 2 (I 4,17–18), 13 (I 39,10–11.13–14).

4. *Hom.* I (80,12) τὸ ἀνέκφραστον κάλλος

Plat. *Res publ.* VI 509 a 6, *Sympos.* 211 a 6–7, 218 e 2; *Corp. Herm.* VI 5 (75,12), X 5 (115,11–13); Plot. I 6,8 (115,2), I 6,9 (117,25), II 9,17 (251,36), V 5,3 (343,8), V 8,8 (397,21), VI 7,32 (254,28–34); Iambl. *Myst.* II 3 (73,6–7.12), Bas. *Hom.* 15,1 (PG 31, 465 C 6).

5. *Hom.* I (80,4) ἡ πηγὴ πάσης ἀγαθότητος

Plat. *Res publ.* II 379 b 15–16, c 5–6, [Plat.] *Ep.* II e 2–3; Philon *Leg. Alleg.* III 164 (I 149,2), *Migr. Abr.* 121 (II 291,26), 156 (II 299,6–7); *Corp. Herm.* II 12 (37,5–6); Plot. I 8,6 (129,32.34), I 8,7 (130,5–6), V 5,9 (352,35–36), VI 9,6 (317,41), VI 9,9 (322,1–2); Procl. *Theol.*

plat. I 17 (81,23–24), I 18 (82,19–20), II 7 (47,3.21–22), III 11 (44,15–16), *In Alc. pr.* 2,1, 249,14, 320,5; Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 2 (145,14), IV 35 (180,3).

6. *Hom.* I (80,24) πρωτότυπον κάλλος

Plat. Sympos. 211 b 2, e 1, *Tim.* 30 d 1–2, *Phil.* 65 a 1–2, [*Plat.*] *Ep.* II 312 e 1–3; *Plot.* I 6,7 (114,29), I 6,9 (117,35–36.40–41), V 8,3 (380,5–6), V 8,8 (396,1), V 9,2 (412,9, 413,22–24.27); *Procl. Theol. plat.* III 18 (62,11–17; 63,2–3.5–6.12), *El. Theol.* 22 (26,19); *Greg. Naz. Or.* 30,13 (SC 250, 254,27–28), 31,15 (SC 250, 304,14). V. etiam *Greg. Nyss. Opif. Hom.* 12 (PG 44, 161 C 3–4, 10–11), *Virg.* XI (296,8 = locus 8), *In Cantic. Cantic.* III (91,3 = locus 13), XV (439,20 = locus 19), nec non supra c II nn. 98, 106.

7. *Hom.* I (84,26) ὁ πάσης τῆς ὑπερκοσμίου δυνάμεως βασιλεύς

(a) ὁ πάσης . . . δυνάμεως βασιλεύς. *Ps* 67:13 (cf. etiam *Ps* 23:10); *Phil. Somn.* I 240 (III 256,5), *Spec. Leg.* I 45 (V 11,19–20).

(b) ὁ πάσης τῆς ὑπερκοσμίου δυνάμεως βασιλεύς. *Euseb. Laus Const.* I (196,24–25).

(c) ὑπερκοσμίου δυνάμεως. *Iambl. In Phaedr.* Fr. 7 (98,5 Dillon), *In Tim.* Fr. 79 (192,3 Dillon); *Sallust. De diis* 6 (10,28); *Procl. In Tim.* I 108,32; *Herm. In Plat. Phaedr.* 117 (215,15 Couvreur); *Bas. Spir. S.* XVI 38 (SC 17 bis, 376,3, 384,98); *Ps.-Dionys. Areop. Cael. Hier.* II 2 (11,18–19), II 4 (14,22–23), *Div. Nom.* IV 2 (144,18), IV 6 (130,2–3); *Hermipp. Astrol.* II 1,4 (33,15–16).

8. *Hom.* II (91,21) ὑπὲρ αἴσθησίν τε καὶ γνῶσιν ἀνθρωπίνην

Plat. Parm. 142 a 3–6; *Plot.* V 3,14 (325,18–19), VI 7,41 (269,37–38); *Porphyr.* 427 F Smith (498,3); *Ps.-Dionys. Areop. Div. Nom.* I 5 (116,3–4), IV 10 (154,19–20), *Myst. Theol.* I 1 (142,6–7); IV (148,4–5), V (150,4); v. etiam infra, nn. 11, 17, 23.

9. *Hom.* II (92,17) τετραχῇ μεριζομένη πηγῇ

Cf. *Phil. Leg. Alleg.* I 63–73 (I 77,5–80,18), praesertim I 63 (I 77,12–16), I 65 (I 78,1–2); *Somn.* II 243 (III 297,18–19).

10. *Hom.* II (92,21) ἡ πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως (*Ps* 47:3)

τοῦ μεγάλου βασιλέως. *1 Esdr* 6:13, *Esth* 1:1 a, *Ps* 46:3, 94:3; *Phil. Dec.* 61 (IV 282,16–17); [*Aristot.*] *Mund.* 398 a 10–11, 398 b 1; [*Apul.*] *Mund.* XXVII 350; *Plut. Stoic. Rep.* 1051 D (VI 263,20–23); *Cels.* VIII 35 (200,1); *Maxim. Tyr. Or.* XI 12 (100,289); *Plot.* II 9,9 (236,34), V 5,3 (343,9.12–13); *Euseb. Laus Const.* I (196,29, 197,7).

11. *Hom.* III (105,12) ὑπὲρ πάντων νόημα

V. praesertim Clem. *Strom.* V 65,2 (369,27), V 71,5 (374,19–20), nec non IV 156,1 (317,21–22). V. etiam Plat. *Res publ.* VI 508 e 3, 508 e 6 — 509 a 7, *Parm.* 142 a 3–5, *Soph.* 238 c 9–10; Aristot. *Eth. Eud.* VIII 1248^a 28–29, *Orat. Fr.* 46 Rose (1483^a 27–28); Phil. *Opif. M.* 8 (I 2,20–3,1), *Leg. Alleg.* II 46 (I 99,20), *Post. C.* 14 (II 3,20), *Quod D. sit imm.* 55 (II 68,23–69,1), 62 (II 70,17); *Mut. Nom.* 15 (III 159,13), *Somn.* I 184 (III 244,18–19); Cels. VII 45 (188,8–10); *Corp. Herm.* II 16 (38,14–16); Plot. I 7,1 (119,20), V 1,8 (280,7), V 3,12 (320,47), V 3,14 (324,2–3, 325,18), V 4,1 (332,9), VI 7,35 (259,43–45), VI 9,4 (312,3.7), VI 9,8 (321,25); Porphy. 427 F Smith (496,12), *In Parm.* I 32–33, IX 24–25, XIV 14–15.34; Procl. *In Parm.* VI (56,13–14, 84,9), *El. Theol.* 20 (22,24); Damasc. *Prim. Princ.* 2 (I 4,18), 4 (I 7,20–21, 23–24), 22 (I 56,16); Ps.-Dionys. Arcop. *Div. Nom.* I 1 (108,8), I 5 (116,1.4), IV 10 (154,19–20), VII 3 (197,20), VIII 2 (201,10), *Myst. Theol.* I 3 (144,15), III (147,9), *Ep.* I (157,2–3). Cf. etiam supra, nn. 3, 8 et infra, numm. 17 nec non c. III c.

12. *Hom.* IV (112,2–3) δικαιοσύνην εἶναι ἕξιν ἀπονεμητικὴν τοῦ ἴσου καὶ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστω

Praeter Aristot. *Eth. Nic.* V 1131^a 13.16.24–26, 1131^b 27–28.32, 1132^a 25.28–29, v. etiam [Plat.] *Def.* 411 e 2.4; SVF III 262 (63,27–28), III 266 (65,24); Antioch. apud Cic. *Fin.* V 67; Phil. *Leg. Alleg.* I 87 (I 84,2–3.7–8) = SVF III 263 (64,8–9.12–13); Clem. *Paed.* I 64,1–2 (127,26–27.28–29.30–33); Porphy. *Sent.* 40 (52,4–5).

13. *Hom.* IV (117,9–10) τὸ ἀληθῶς ὀρεκτόν

Praesertim Aristot. *An.* III 433^a 28, *Eth. Eud.* H 1235^b 25–26, *Met.* A 1072^a 26; Plot. I 8,15 (139,5), VI 7,30 (251,36); Procl. *El. Theol.* 13 (14,27), 28 (32,32), 31 (34,32), *In Tīm.* I 267,9, II 92,14. Cf. etiam Aristot. *Eth. Nic.* I 1094^a 3, X 1172^b 14–15, *Top.* III 116^a 19–20, *Rhet.* I 1362^a 23; Plot. I 7,1 (119,22), I 8,2 (122,3); Procl. *El. Theol.* 8 (8,31; 10,5–6.7), *Theol. plat.* I 22 (101,27), II 2 (20,22–23), *In Alc. pr.* 329,12–13; Bas. *Spir. S.* IX 22 (324,21); Ps.-Dionys. Arcop. *Cael. Hier.* II 4 (14–19), *Div. Nom.* I 5 (117,16), IV 1 (144,14), IV 10 (155,8), IV 18 (162,7).

14. *Hom.* IV (122,15–17) ἡ ἀληθῆς ἀρετὴ . . . αὐτὸς ὁ Θεὸς λόγος

Phil. *Leg. Alleg.* I 65 (I 78,1–3), *Post. C.* 127 (II 28,6–7), 129 (II 28,14), *Plant.* 121 (II 157,13–14), *Somn.* II 243 (III 297,18–19); Clem. *Paed.* III 35,2 (257,3); Orig. *In Ioh.* VI 19,107 (128,24–25); Plot. I

2,6 (71,16–18), Porphyr. *Sent.* 32 (28,6–29,1, 29,8–10). Cf. etiam Plat. *Res publ.* IV 440 b 3, 442 c 10 — d 1, *Leg.* II 653 b 4–5, 659 d 2; SVF I 202 (50,1–3); Clem. *Paed.* I 101, 2 (150,27–28) = SVF III 293 (72,12–13).

15. *Hom.* IV (122,15) τὸ ἀμιγὲς τοῦ χειρόνος ἀγαθόν

Anaxag. *Fr.* 55 A (II 20,32), 12 B Diels (II 37,18–19); Platon *Sympos.* 211 e 1; Phil. *Quis Rer. div. Her.* 183 (III 42,6–7), 236 (III 53,10–11); Alkin. *Did.* 164,18; Plotin V 1,9 (282,1) de Anaxagora, V 4,1 (332,6–7), V 5,10 (354,3), V 5,13 (361,35); Porphyr. *In Parm.* IV 11–12; Iambl. *Protr.* 21 (135,13); Procl. *El. Theol.* 156 (136,26), *Theol. plat.* I 22 (102,25–26), II 1 (14,9); Damasc. *Prim. Princ.* 22 (I 56,11–12). Cf. etiam infra, n. 21.

16. *Hom.* V (124,9) διὰ καθαρότητος τῷ καθαρῷ προσεγγίζομεν (= locus 27)

Plat. *Phaed.* 67 b 2; Phil. *Quod. D. sit imm.* 8 (II 58,12–13); Clem. *Strom.* V 19,4 (339,4–5) de Platone, *Phaed.* 67 b 2; Plotin I 2,3 (67,19–22), I 2,4 (68,15), I 6,9 (116,16, 117,22–25), VI 9,3 (311,26–27); Porphyr. *Ad Marc.* 9 (280,3–7), 16 (284,25–285,1), 32 (295,7–8), *Abst.* I 31 (109,17–18), Iambl. *Protr.* 21 (135,13–14). Cf. etiam supra, c. II n. 97 et cap. V pp. 99–101.

17. *Hom.* VI (140,25–26) τοῦ ὑπὲρ γνῶσιν πράγματος

(a) ὑπὲρ γνῶσιν. Plat. *Res publ.* VI 508 e 5–6; Plot. V 3,12 (320,48), V 3,14 (324,2–3); Porphyr. *In Parm.* IX 11–12, *Hist. Phil.* Fr. 15 Nauck (13,11–12); Procl. *Theol. plat.* I 12 (56,20), I 22 (101,26), II 4 (31,12), II 6 (41,13–14), II 7 (47,14,25); Damasc. *Prim. Princ.* 29¹ (I 83,13); Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* I 4 (115,17–18) — e Proclo *Theol. plat.* I 12 (56,20) —, I 5 (115,19), *Myst. Theol.* I 1 (142,8–9), II (145,2), *Ep.* I (157,4–5) — in quibus locis γνῶσις vel κατάληψις occurrit; v. etiam inter locos supra laudatos (num. 11) Plat. *Res publ.* VI 508 e 6 — 509 a 7; Aristot. *Eth. Eud.* VIII 1248^a 28–29; Phil. *Opif. M.* 8 (I 2,20–3,1); Plot. VI 9,4 (312,3,7); Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 10 (154,20) — in quibus locis ἐπιστήμη nominatur. V. etiam supra, numm. 3, 8, 11.

(b) πράγματος. Phil. *Post. C.* 18 (II 4,22), Plot. VI 5,10 (173,39); cf. etiam χρῆμα apud Clem. *Strom.* II 5,3 (115,19); Plot. VI 9,11 (327,31).

18. *Hom.* VI (141,18) δύναμις

Plat. *Soph.* 265 b 8–9, *Res publ.* VI 509 b 9; SVF II 1025; Antioch.

apud Cic. *Ac. Post.* I 7,29; *Sap* 7:25; *Röm* 1:20; *I Kor* 1:24; Phil. *Vit. Mos.* I 111 (IV 145,14–15); Clem. *Strom.* VII 9,1–2 (8,10.12–13); Orig. *In Ioh.* XIII 25,153 (249,31) de *Sap* 7:25; Plot. III 8,10 (408,1), V 4,1 (334,24–25), V 5,5 (347,22–23), V 5,10 (352,12); *Or. Chald.* Fr. 3 et 4 des Places; Porphy. *In Parm.* IX 3 *De oraculis Chaldaicis*, XIV 4.12–13; Procl. *Theol. plat.* III 8 (31,19); Ps.-Dionys. Areop. *Cael. Hier.* VIII 1 (33,13), *Div. Nom.* VIII 2 (201,1), VIII 3 (201,21), XI 6 (221,18). Cf. etiam S. Lilla, L'idea di dunamis (sic) in Pseudo-Dionigi l'Arcopagita: Dunamis (sic) nel Neoplatonismo (= Symbolon 16), Florenz 1996, 179–182.

19. *Hom.* VI (141,18) καθαρότης

Anaxag. Fr. 55 A Diels (II 20,32) apud Aristot. *An.*¹ 405^a 17; Plat. *Phaed.* 79 d 2, *Sympos.* 211 e 1; Phil. *Quod D. sit imm.* 8 (II 58,13); Plut. E apud Delph. 393 C (III 24,3–4); Plot. I 2,3 (67,21), I 6,7 (113,10; 114,22) e Plat. *Sympos.* 211 e 1, V 1,9 (282,1) de Anaxagora, VI 9,3 (311,26); Iambl. *Protr.* 13 (98,11), *In Philon* Fr. 4 Dillon (102,5–6), *In Tīm.* Fr. 54 Dillon (162,17); Procl. *In Tīm.* I 48,27, *El. Theol.* 98 (86,3), *In Alc. pr.* 224,2, 301,9, 315,16. V. etiam supra, c. II 1.

20. *Hom.* VI (141,19) τὸ ὡσαύτως ἔχειν

Apud Platonicos modus dicendi valde usitatus: v. e. g. Plat. *Phaed.* 78 d 2, 79 a 9, 79 c 6–7, 79 d 2, 79 d 5, 79 e 4, 80 b 2–3; *Soph.* 248 a 12; Plot. II 9,2 (226,3), IV 4,2 (66,16), VI 5,2 (162,13) e Plat. *Soph.* 248 a 12, VI 5,3 (162,1); Procl. *El. Theol.* 140 (124,10), *In Alc. pr.* 96,14. N. B. καθαρότης ... ὡσαύτως ἔχειν Plat. *Phaed.* 79 d 2.

21. *Hom.* VI (141,19) τὸ ἀμιγῆς τοῦ ἐναντίου

Plat. *Res publ.* II 379 b 16, c 6–7, *Tīm.* 42 d 3–4, *Theaet.* 176 a 6–7, b 8 — c 1; Aristot. *Met.* Γ 1011^b 17–18.21, Z 1032^b 3–4; Plot. I 8,6 (127,2–3) e Platone *Theaet.* 176 a 6–7, I 8,6 (129,32–33; 130,54–59), I 8,15 (139,9–10); Porphy. *Ad Marc.* 12 (282,7–8) e Platone *Res publ.* II 379 b 16; Procl. *Theol. plat.* I 17 (81,23), *In Alc. pr.* 315,15–17, *In Rem publ.* I 28,12–13, *In Tīm.* I 375,22–23 e Platone *Res publ.* II 379 c 6–7, *Mal. Subsist.* 12 (45,20–23), 13 (46,36–37), 41 (84,9–13), 42 (86,27–30); Damasc. *Prim. Princ.* 22 (I 56,11); Ps.-Dionys. Areop. *Div. Nom.* IV 21 (168,14–16) e Proclo *Mal. Subst.* 12 (45,20–22), 41 (84,9–11) et *In Tīm.* I 375,22–24 [cf. Isaak Sebast. *Mal. Subst.* V 20 (149,12–14)], ibid. (168,16–17) [cf. Isaak Sebast. *Mal. Subst.* VI 21

(149,6–7)], *ibid.* (169,11–12) e Proclo *Mal. Subst.* 12 (45,21–23) [cf. Isaak Sebast. *Mal. Subst.* VI 20 (149,14–15)], *ibid.* (169,13–16) [cf. Isaak Sebast. *Mal. Subst.* V 20 (149,1–5)], *ibid.* (169,18–19) e Procl. *Mal. Subst.* 13 (46,36–37) [cf. Isaak Sebast. *Mal. Subst.* V 20 (149,9–10)], IV 30 (175,11–12) e Proclo *Mal. Subst.* 42 (86,27–30) [cf. Isaak Sebast. XX 49 (169,24–26)]. Cf. etiam *supra*, n. 15.

22. *Hom.* VI (142,4–5) ἐπιθυμία τῆς τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ θεωρίας

Aristot. *Protr.* Fr. 6 Walzer (35,13–14) apud Iambl. *Protr.* 7 (73,8–9), Fr. 7 Walzer (36, ll. 2 — 1 a. i.) apud Iambl. *Protr.* 7 (74,8–9), *Met.* A 980^a 1, Λ 1072^a 26.27–29, 1072^b 24; Plot. I 1,5 (53,26–27), I 2,4 (68,19), I 2,6 (70,12–13) [cf. Porphyry. *Sent.* 32 (27,9)], III 8,7 (402,16–17), III 8,9 (407,32), IV 4,35 (129,36), VI 5,1 (161,16–17), VI 7,33 (255,10–14), VI 7,35 (258,10–11), *ibid.* (259,36.38). ὄντως ἀγαθοῦ v. praesertim Plot. I 2,4 (68,13).

23. *Hom.* VII (151,8–9) οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἀκοῦσαι οὔτε λογίσασθαι

V. *supra*, n. 3 nec non cc. III C., IV C.

24. *Hom.* VII (159,5–6) φίλον γάρ τι καὶ προσήγορον

Praeter locos a Callahan in app. font. laudatos v. etiam Iambl. *Protr.* 21 (135,26); Procl. *In Alc. pr.* 288,17; Ps.-Dionys. Arcop. *Div. Nom.* IV 21 (169,9.11).

SCHLUSS

Die vorstehende Untersuchung hat gezeigt, wie eng Gregor an manchen durchaus nicht sekundären Punkten seiner *Homilien über die Seligpreisungen* mit der philosophischen und insbesondere der platonischen Tradition verknüpft ist. Schon aus der Analyse der zahlreichen von ihm benutzten technischen Ausdrücke und Termini kann man leicht entnehmen, daß seiner Behandlung wichtiger, mit der Theologie, Ethik und Mystik zusammenhängender Fragen ein schon festgelegter Sprachgebrauch zugrunde liegt, der zwar in einigen Fällen schon bei den Vorsokratikern anfangshaft vorkommt, der sich aber in der darauffolgenden philosophischen Spekulation stark entwickelt und in der synkretistischen, vom Neuplatonismus unangefochten beherrschten Philosophie der Spätantike seinen Höhepunkt erreicht. Diese Feststellung erweist sich in allen Punkten als berechtigt, die in den Kapiteln I–X dieses Beitrages in Betracht kamen (man braucht nur an die negative Theologie zu denken!); sie wird auch durch die in Kapitel XI durchgeführte Analyse sonstiger Ausdrücke und Lehren in vollem Umfang bestätigt. In der Benutzung dieser schon wohl ausgebildeten Ausdrucksweise folgt der große kappadokische Vater eng dem Beispiel einiger vorangehender griechischer Kirchenväter, vor allem dem der alexandrinischen.

Es ist aber keine bloß oberflächliche Übernahme technischer Ausdrücke und Termini, die der von der griechischen philosophischen Bildung stark genährte Gregor in den im Lauf unserer Behandlung angeführten Stellen verwirklicht. Denn die Motive, die durch diesen Sprachgebrauch ausgedrückt werden, sind weder echt christliche oder biblische noch "christlich umgedeutete" Lehrsätze, sie sind vielmehr lebendige, tief empfundene Ideen, die die ganze griechische philosophische Tradition durchströmen und schließlich in den Neuplatonismus einmünden, der ihre natürliche religiöse Färbung erheblich belebt. Ihre Stärke wird nicht dadurch vermindert, daß ihre Darstellung bei Gregor und anderen Kirchenvätern manchmal durch die Interpretation der Schrift veranlaßt und mit ihr in direkte Verbindung gebracht wird, nämlich:

- der überall anwesende und doch immer derselbe bleibende Gott;
- die Rückkehr der menschlichen Seele in sich selbst, die mit ihrer

Reinigung und ihrer Lösung von der Körperlichkeit zusammenhängt und zur Selbstschau, d. h. zur Schau des ihr aufgeprägten, wieder rein gewordenen göttlichen Abbildes und deswegen auch zur Gottesschau führt;

- die Zuschreibung negativer Attribute an Gott;
- die recht starke Neigung, ihm auch Eigenschaften beizulegen, die seine Transzendenz, Erhabenheit und Vorzüglichkeit hervorheben;
- die Mäßigung der Leidenschaften und das Ideal der Leidenschaftslosigkeit, die mit der Gottähnlichkeit zusammenfällt;
- die Verbindung der Tugenden untereinander und der Vorrang der Gerechtigkeit;
- das Bild vom Logos als Arzt der menschlichen Seele;
- die Darstellung des absoluten Schönen;
- die Betrachtung der harmonischen Ordnung des Weltalls, die eine gewisse Vorstellung vom Weltschöpfer ermöglicht und das Bild vom Künstler wachruft;
- das Einswerden der menschlichen Seele als Vorbedingung der mystischen Vereinigung; —

dies alles sind keine aus der Bibel oder aus dem christlichen Empfinden Gregors oder anderer Kirchenväter herrührende Motive, sondern wichtige Bestandteile der synkretistischen neuplatonischen Strömung, die im vorangehenden philosophischen Denken ihre tiefen Wurzeln hat.

Wie aus dem hier dargebotenen Entwurf ihrer jahrhundertelangen Geschichte erhellt, gehört Gregor wie seine großen alexandrini- schen Vorläufer und sein späterer Epigone Ps.-Dionysius Areopagita ganz und gar zu dieser bunten platonischen Tradition und macht sich diese heftig nach Gott strebende Gedankenwelt zu eigen. Unsere Quellenforschung, die ihr besonderes Augenmerk auf die technische Terminologie richtet und vor allem die Bereicherung des Callahan'schen Quellenapparats bezweckt, läuft also parallel zu der eigentlich geistesgeschichtlichen Untersuchung, die Gregor in die geistige Sphäre der Spätantike eingliedert und ihn als einen nicht zu unterschätzenden Ring einer langen, ununterbrochenen Kette betrachtet.

Dies alles bedeutet aber nicht, daß in Gregors Behandlung dieser Motive der Neuplatonismus das Christentum immer in den Schatten stellt und damit ihre Christianisierung ausgeschlossen werden soll. Man braucht nur die wahre Natur dieser Christianisierung zu präzisieren. Da, wie gesagt, die von Gregor übernommenen philosophischen Lehrsätze ihre Grundzüge und ihre Stärke unverändert bewahren,

so kann ihre Christianisierung weder in ihrer "christlichen Umdeutung" oder "Umformung", noch in ihrer Überwindung durch spezifisch christliche oder biblische Ideen bestehen, wenn man auch zugeben muß, daß in einigen Fällen die Einschaltung solcher Ideen in der Behandlung neuplatonischer Motive tatsächlich stattfindet. Sie besteht eher in Gregors Versuch, das neuplatonische Bildungserbe bestimmten biblischen Sprüchen oder Theologemen näherzubringen, ohne es jedoch auszulöschen, in seiner festen Überzeugung, daß manchmal in der Bibel Ideen zu finden seien, die von entsprechenden neuplatonischen Lehren nicht abzuweichen scheinen. Auf jeden Fall soll man aber nicht vergessen, daß die Annäherung biblischer Stellen oder Lehren an philosophische bzw. neuplatonische Gedanken gewöhnlich zur neuplatonischen Interpretation dieser Stellen oder Lehren führt (s. z. B. oben S. 68, 72 und 150). Man kann also in den oben untersuchten Punkten eine Art Osmose zwischen Neuplatonismus und Bibel bemerken, die eine eindrucksvolle Harmonisierung in Gregors Gedankenwelt bewirkt: einerseits wird das neuplatonische Bildungserbe in einen biblischen oder christlichen Rahmen eingesetzt, andererseits werden aber die Bibel und ihre Theologie neuplatonisch interpretiert.

Was die Christianisierung der in diesem Beitrag berücksichtigten Motive angeht, so muß man sagen, daß sie nicht ebenmäßig ist und deswegen einer genauen Prüfung bedarf. Mit Rücksicht auf die Ergebnisse unserer Untersuchung und auf Gregors Denken seien hier die Natur und das Maß dieses Christianisierungsprozesses kurz dargestellt.

- (1) Das Motiv der Tugend, die sich auf verschiedene Menschen aufteilt, ohne jedoch ihre Einheit zu verlieren oder sich zu vermindern, stützt sich auf die Lehre von der Allgegenwart, Unveränderlichkeit und Unerschöpflichkeit Gottes. Es wird dadurch christianisiert, daß die Tugend als eine vom Logos und vom Heiligen Geist übermittelte Gabe betrachtet wird (oben S. 5).
- (2) Die Auffassung von der Gotteserkenntnis als Selbsterkenntnis — man kann Gott schauen durch die Schau seines Abbildes, das jede menschliche Seele in sich trägt — erhält ihre Christianisierung von der substantiellen Identität, die Gregor zwischen dieser Idee — mit all ihren Implikationen — und *Mt* 5:8, 5:14.15, 13:43, *Lc* 17:21, *Gen* 1:26.27, *Ps* 23:3–4 und *Dan* 12:3 gesehen hat (oben S. 72 mit Anm. 269).

- (3) Bei seiner totalen Übernahme der negativen Theologie war sich Gregor wohl bewußt, daß der Bibel mindestens die Ideen der Unendlichkeit, der Unerkennbarkeit und der Unnennbarkeit Gottes nicht fremd waren (oben S. 85).
- (4) Was die verschiedenen Begriffe betrifft, die Gottes Erhabenheit betonen, wußte Gregor, daß in der Bibel Gott als "gut" bezeichnet wird (*Ps* 134:3, 135:1, *Mt* 19:17, *Mc* 10:18, *Lc* 18:19), daß er die Güte besitzt (*Sap* 7:26), daß er das Gute bewirkt oder schenkt (*Röm* 8:28, *Jac* 1:17), daß er das Leben einhaucht oder übermittelt (*Gen* 2:7, *Ps* 35:10, *Sir* 11:14, *Joh* 17:2), daß er das wahre Leben ist (*Joh* 14:6, 11:25), daß er alles schaut ohne jedoch gesehen zu werden (oben S. 91 f), daß er alles schafft (*Gen* 1:1–31, 2:2.3, 2:18.19, 2:22, *Ps* 135:4–9) und daß er der Seiende ist (*Ex* 3:14).
- (5) Das Vorhandensein der ethischen Norm in der Bibel, die erst die Mäßigung und dann die Vernichtung der Begierde vorschreibt, muß Gregor sowohl in Gottes Verbot, sinnlich zu begehren, als auch in Pauli Verurteilung der fleischlichen Begierde gesehen haben (*Ex* 20:17, *Mt* 5:28, *Gal* 5:16.17, *Eph* 2:3, *Kol* 3:5, *Tit* 2:12). Ein weiterer Zug — der wichtigste — der Christianisierung des Apathieideals besteht darin, daß es in der Person Christi seine höchste Verwirklichung findet (leidenschaftslos zu werden, bedeutet dann, Christus nachzuahmen). Darin sind die alexandrini-schen Väter Gregors Vorgänger.
- (6) Den höchsten Ausdruck der Verbindung der Tugenden miteinander sah Gregor in ihrer Anwesenheit in Christus, der das glänzende Urbild aller Tugenden ist (dieses Bild Christi tritt in Gregors Schriften *De professione Christiana* und *De perfectione* besonders klar hervor). Obwohl die Auffassung von der Gerechtigkeit als der Haupttugend, die alle anderen Tugenden in sich umfaßt, echt griechisch ist, liegt dennoch die Vermutung nahe, Gregor habe eine gewisse Analogie zwischen der Hauptrolle, die die Gerechtigkeit als menschliche Tugend in der philosophischen Tradition spielt, und der biblischen Hervorhebung der Gerechtigkeit als ethischen Maßstab für das Handeln des Menschen gesehen (s. z. B. *Gen* 20:5, *Lev* 19:5, 2 *Kön* 22:25, *Tob* 1:3, *Ps* 4:2, 7:9, 118:121, *Mt* 25:37.46).
- (7) Im Bild vom Logos als Arzt erweist sich der Christianisierungsprozeß als besonders stark, indem die stoisch-neuplatonische Lehre von der Heilung der seelischen Krankheiten durch den Logos

mit der Person Christi in direkte Verbindung gebracht wird; denn die Rolle der Heilung der seelischen Krankheiten wird Christus zugeteilt. Auch hier ist Gregor mit den alexandrini-schen Vätern eng verknüpft.

- (8) Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament wird Gott auch als "schön" bezeichnet (*Ps* 134:3, *Joh* 10:11.14). Christus, der nach Gregors Meinung im Hohelied durch den Bräutigam symbolisiert wird, ist der vollkommenste Ausdruck des Schönen (oben S. 68).
- (9) Wie oben gezeigt wurde (S. 130), findet sich die Idee der Betrachtung des Weltalls auch in der *Weisheit Salomons* und bei Paulus. Gregor identifizierte die kosmische und transzendente Weisheit der philosophischen Tradition mit dem johanneischen Logos und der paulinischen Weisheit, die ihrerseits mit Christus zusammenfällt (*1 Kor* 1:24, s. auch S. 136 mit Anm. 72).
- (10) Das echt neupythagoreische und neuplatonische Motiv des Einswerdens als Vorbedingung der mystischen Vereinigung hat bei Gregor seinen Ausgangspunkt in seiner neuplatonischen Interpretation von *Eph* 2:14–17, *Gal* 5:17, *Röm* 7:23, 7:25, *Mt* 5:9 (oben S. 137 Anm. 1–2, 139 f, 142, 146 f, 150).

Die Christianisierung des Neuplatonismus erreicht bei Gregor ihren Höhepunkt in der Übertragung neuplatonischer Grundideen auf den Logos-Christus. Denn Christus ist gleichzeitig das Vorbild der vollkommenen Apathie (Punkt 5), die Summe und Einheit aller Tugenden auf ihrer höchsten Ebene, das Urbild aller menschlichen Tugenden (Punkt 6), der Seelenarzt (Punkt 7), das absolut Schöne (Punkt 8) und die transzendente Weisheit, deren Spuren in der harmonischen Weltordnung klar sichtbar sind (Punkt 9). Außerdem ist die Monade, an die sich die menschliche Seele durch das Einswerden angleichen muß (Punkt 10), nichts anderes als das Wesen der christlichen Trinität selbst¹. Dadurch wird der Neuplatonismus vollständig christianisiert; gleichzeitig läßt aber das Christentum den Neuplatonismus tief in sich wirken und bekommt so sein unverkennbares Gepräge.

¹ *Ex comm. not.* 21,16–19; *Or. cat. m.* 13,18–19 (17 D 4–5).

ABKÜRZUNGEN

AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte, Berlin
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, Leiden
ASNSP.L	Annali della (R.) Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia, Florenz-Pisa
Aug.	<i>Augustinianum. Periodicum quadrimestre Instituti Patristici "Augustinianum"</i> , Rom
BEHE.H	Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section sciences historiques et philosophiques, Paris
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Münster
BGPhMA.S	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Supplementband, Münster
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen
BKAW N.F.	Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft, Neue Folge, Heidelberg
BKT	Berliner Klassikertexte, Berlin
BT	<i>Bibliotheca Teubneriana</i> , Leipzig-Stuttgart
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig
CAG	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i> , Berlin
CQ	Classical Quarterly, London
CTePa	Collana di testi patristici, Rom
DOP	Dumbarton Oaks Papers, Cambridge/MA
DPAC	Dizionario patristico e di antichità cristiane, Casale Monferrato
DR	Downside Review, Bath
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, Paris
EAug	Études augustiniennes, Paris
EEC	Encyclopedia of the Early Church, Cambridge
EnAC	Entretiens sur l'antiquité classique, Genf
EPhM	Études de philosophie médiévale, Paris
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin

GNO	<i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, Münster
JRS	Journal of Roman Studies, London
JThS n.s.	Journal of Theological Studies, New Series, Oxford
MedStud	Mediaeval Studies. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto
ML.P	<i>Museum Lessianum</i> . Section philosophique, Brüssel
ML.T	<i>Museum Lessianum</i> . Section théologique, Brüssel
NAWG	Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Göttingen
OTM	Oxford Theological Monographs, Oxford
Par.	Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne, Freiburg in der Schweiz
PFLUT	Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, Turin
PFPST	Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, Mailand
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , Paris
PhAnt	<i>Philosophia antiqua</i> , Leiden
PhP	<i>Philosophia patrum</i> . Interpretations of Patristic Texts, Leiden
PRE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart
PTS	Patristische Texte und Studien, Berlin
RAM	Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse
REA	Revue des études anciennes, Bordeaux
REL	Revue des études latines, Paris
RSPTh	Revue de sciences philosophiques et théologiques, Paris
SC	Sources chrétiennes, Paris
Schol.	Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, Freiburg im Breisgau
SEAug	<i>Studia ephemeridis «Augustinianum»</i> , Rom
SGKA	Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Paderborn
SO	<i>Symbolae Osloenses. Societas Graeco-Latina</i> , Oslo
SSAM	Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto
StAns	<i>Studia Anselmiana. Philosophica et theologica</i> , Rom

StPatr	<i>Studia Patristica</i> . Papers Presented to the International Conference on Patristic Studies, Berlin u. a.
SuPa	Sussidi patristici, Rom
SVigChr	Supplements to <i>Vigiliae Christianae</i> , Leiden
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin
UCPCP	University of California Publications in Classical Philology, Berkeley/CA
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i> . Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam-Leiden
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien

QUELLEN

Alexander von Aphrodisias (Alex. Aphrod.)

An. *De anima*, ed. I. Bruns, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (= CAG *Supplementum Aristotelicum* II), Berlin 1887.

Vor dem Autorennamen bilte Terverts eine leergeste einfügen wegen der übersichtlichkeit.

Alkinoos (Alkin.)

Did. *Sermo didascalicus*, ed. J. Whittaker, *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon* (= Les belles Lettres), Paris 1990.

Anaxagoras (Anaxag.)

Fr. *Fragmenta*, ed. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* II, Berlin 1952.

Anaximandros (Anaxim.)

Fr. *Fragmenta*, ed. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1951.

Anonymus in Theaetetus

ed. H. Diels – W. Schubart, *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetetus* (= BKT 2), Berlin 1905.

Apuleios (Apul.)

Apol. *Apologia*, ed. P. Vallette, *Apulée, Apologie Florides* (= Les belles Lettres), Paris 1924.

D. Socr. *De deo Socratis*, ed. J. Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments* (= Les belles Lettres), Paris 1973.

Plat. *De Platone et eius dogmate*, ed. J. Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments* (= Les belles Lettres), Paris 1973.

Areios Didymos (Ar. Didym.)

s. Eusebios, *Praeparatio evangelica*

Aristoteles (Aristot.)

- An.* *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1959.
An. post. *Analytica posteriora*, ed. W. D. Ross, Oxford 1964.
Cael. *De caelo*, ed. D. J. Allan, Oxford 1955.
Cat. *Categoriae*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949.
Eth. Eud. *Ethica Eudemea*, ed. I. Bekker, *Aristoteles Graece* II, Berlin 1831.
Eth. Nic. *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1954.
Gen. et Corr. *De generatione et corruptione*, ed. H. H. Joachim, Oxford 1922.
Met. *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford 1960.
Phil. Fr. *De philosophia*, ed. R. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934.
Phys. *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1950.
Pol. *Politica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1957.
Protr. Fr. *Protrepticus*, ed. R. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934.
Top. *Topica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1958.

Asklepios (Asclep.) s. Hermes Trismegistos II

Athanasius (Athan.)

- C. Gent.* *Contra Gentes*, ed. R. W. Thomson, *Athanasius Contra Gentes and De Incarnatione* (= Oxford Early Christian Texts), Oxford 1971.
Decr. Nic. Syn. *De decretis Nicaenae Synodi*: PG 25, 416–476.
Sent. Dionys. *De sententia Dionysii*: PG 25, 480–521.

Athenagoras

- Leg.* *Pro Christianis*, ed. E. Schwartz, *Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum* (= TU IV,2), Leipzig 1891.

Basilus der Große (Bas.)

- Ep.* *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres I–III* (= Les belles Lettres), Paris 1957–1966.
Hom. *Homilia* 3: PG 31, 197–217.
 — *Homilia* 10: PG 31, 353–372.
 — *Homilia* 15: PG 31, 454–472.
 — *Homilia* 24: PG 31, 601–617.
In Hexaem. *In Hexaemeron*, ed. S. Giet, *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron* (= SC 26), Paris² 1968.

- Spir.* *De Spiritu*, ed. H. Dehnhard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin (= PTS 3), Berlin 1964.
- Spir. S.* *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit (= SC 17 bis), Paris 1968.
- Bibel
- *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs I–II, Stuttgart 1952.
- *Novum Testamentum Graece*, ed. B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1994.
- O. Karrer, *Neues Testament, übersetzt und erklärt*, München 1954.
- Cicero (Cic.)
- Ac. Post.* *Academica posteriora*, ed. C. F. W. Mueller, *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia* IV,1 (= BT), Leipzig 1889.
- Ac. Pr.* *Academica priora*, ed. C. F. W. Mueller, *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia* IV,1 (= BT), Leipzig 1889.
- Fin.* *De finibus bonorum et malorum*, ed. C. F. W. Mueller, *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia* IV,1 (= BT), Leipzig 1889.
- Nat. Deor.* *De natura deorum*, ed. C. F. W. Mueller, *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia* IV,2 (= BT), Leipzig 1890.
- Orator* *Orator*, ed. G. Friederich, *M. Tullii Ciceronis Opera rhetorica* II (= BT), Leipzig 1891.
- Critias
- Sisyph.* *Sisyphus*, ed. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889.
- Damascius (Damasc.)
- Dub. et Sol.* *Dubia et solutiones de primis principiis*, ed. L. G. Westerink, *Damascius, Traité des premiers principes* I–III (= Les belles Lettres), Paris 1986–1991.
- In Parm.* *In Parmenidem*, ed. L. G. Westerink, *Damascius, Commentaire du Parménide de Platon* I–II (= Les belles Lettres), Paris 1997.
- Doxographi* H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879.
- Eudoros s. Simplicios, *In Physica*

Eusebios (Euseb.)

Praep. ev. *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, Eusebius Werke VIII,1: Einleitung. Die Bücher I bis X (= GCS), Berlin 1954. Eusebius Werke VIII,2: Die Bücher XI bis XV. Register (= GCS), Berlin 1956.

Fragmenta philosophorum

F. G. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum I*, Paris 1883.

Gellius

Noct. Att. *Noctes Atticae*, ed. C. Hosius, *A. Gellii Noctium Atticarum libri XX*, I–II (= BT), Leipzig 1903.

Gregor von Nazianz (Greg. Naz.)

Or. *Oratio* 20, ed. J. Mossay, Grégoire de Nazianze, Discours 20–23 (= SC 270), Paris 1980, 56–85.

— *Oratio* 28, ed. P. Gallay, Grégoire de Nazianze, Discours 27–31 (= SC 250), Paris 1978, 100–175.

— *Oratio* 30, ed. P. Gallay, Grégoire de Nazianze, Discours 27–31 (= SC 250), Paris 1978, 226–275.

— *Oratio* 31, ed. P. Gallay, Grégoire de Nazianze, Discours 27–31 (= SC 250), Paris 1978, 276–343.

— *Oratio* 32, ed. C. Moreschini, Grégoire de Nazianze, Discours 32–37 (= SC 318), Paris 1985, 82–155.

— *Oratio* 40, ed. C. Moreschini, Grégoire de Nazianze, Discours 38–41 (= SC 358), Paris 1990, 198–311.

Gregor von Nyssa (Greg. Nyss.)

Ad Abl. *Ad Ablabium quod non sint tres Dei*, ed. F. Mueller (= GNO III/I), Leiden 1958.

Adv. Apol. *Adversus Apolinarium*, ed. F. Mueller (= GNO III/I), Leiden 1958.

Adv. Maced. *Adversus Macedonianos*, ed. F. Mueller (= GNO III/I), Leiden 1958.

An. et res. *De anima et resurrectione*: PG 46, 12–160.

— S. Lilla, Gregorio di Nissa. L'anima e la risurrezione. Traduzione, introduzione e note (= CTepa 26), Rom 1981.

Beat. *De Beatitudinibus*, ed. J. Callahan (= GNO VII/II), Leiden 1992.

— PG 44, 1193–1201.

- C. Eunom.* *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger (= GNO I–II), Leiden 1960.
 — PG 45, 243–1122.
Ex comm. not. *Ad Graecos ex communibus notionibus*, ed. F. Mueller (= GNO III/I), Leiden 1958.
In Cantic. Cantic. *In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck (= GNO VI), Leiden 1950.
 — PG 44, 756–1120.
In Eccl. *In Ecclesiasten*, ed. P. Alexander (= GNO V), Leiden 1962.
 — PG 44, 615–754.
In Hexaem. *In Hexaemeron*: PG 44, 61–124.
In Inscr. Psalm. *In Inscriptiones Psalmorum*, ed. J. McDonough (= GNO V), Leiden 1962.
 — PG 44, 431–616.
In S. Steph. prot. *In Sanctum Stephanum protomartyrem*, ed. O. Lendle (= GNO X/I), Leiden 1990.
Infant. *De infantibus praemature abreptis*, ed. H. Hörner (= GNO III/II), Leiden 1987.
 — PG 46, 161–192.
Inst. Christ. *De instituto Christiano*, ed. W. Jaeger (= GNO VIII/I), Leiden 1952.
 — PG 46, 287–306.
Mort. *De mortuis*, ed. G. Heil (= GNO IX), Leiden 1967.
 — PG 46, 497–537.
Opif. Hom. *De hominis opificio*: PG 44, 124–256.
Or. cat. m. *Oratio catechetica magna*, ed. E. Mühlenberg (= GNO III/IV), Leiden 1996.
 — PG 45, 9–106.
Perf. *De perfectione*, ed. W. Jaeger (= GNO VIII/I), Leiden 1952.
Prof. *De professione Christiana*, ed. W. Jaeger (= GNO VIII/I), Leiden 1952.
Trin. *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, ed. F. Mueller (= GNO III/I), Leiden 1958.
Virg. *De virginitate*, ed. J. P. Cavarinos (= GNO VIII/I), Leiden 1952.
 — PG 46, 317–416.

Hermes Trismegistos

*Corp. Herm.**Corpus Hermeticum* I, ed. A. D. Nock, *Corpus Hermeticum* I: Traités I–XII (= Les belles Lettres), Paris 1945.II: ed. A. D. Nock, *Corpus Hermeticum* II: Traités XIII–XVIII Asclepius (= Les belles Lettres), Paris 1945.III: ed. A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum* III (= Les belles Lettres), Paris 1954.IV: ed. A. D. Nock, *Corpus Hermeticum* IV, Fragments extraits de Stobée (XXIII–XXIX), Fragments diverses, Paris 1954.

Hermias

*In Platonis Phaedrum*ed. P. Couvreur, *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia* (= BEHE.H 133), Paris 1901.

Hermippos

*Astrol.*ed. G. Kroll – P. Viereck, *Hermippus De astrologiae dialogus* (= BT), Leipzig 1895.

Hierokles (Hierokl.)

*In aur. carm.**In aureum carmen*, ed. F. G. Koehler, *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius* (= BT), Stuttgart 1974.

Iamblichos (Iambl.)

*Comm. Math. Sc.**De communi mathematica scientia*, ed. N. Festa (= BT), Leipzig 1891.*In Tim. Fr.**In Timaeum*, ed. J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* (= PhAnt 23), Leiden 1973.*Myst.**De mysteriis*, ed. E. des Places, Jamblique, Les mystères d'Égypte (= Les belles Lettres), Paris 1966.*Protr.**Protrepticus*, ed. E. des Places, Jamblique *Protreptique* (= Les belles Lettres), Paris 1989.*Vit. Pyth.**Vita pythagorica*, ed. L. Deubner, *Iamblichus De vita pythagorica liber* (= BT), Leipzig 1937.

Isaak Sebastokrator (Isaak Sebast.)

*Mal. subs.**De malorum subsistentia*, ed. D. Isaac Proclus, *Trois*

études sur la providence III: *De l'existence du mal* (= Les belles Lettres), Paris 1982.

Johannes von Damaskus

Liber de haeresibus, ed. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos II (= PTS 22), Berlin-New York 1981.

Johannes Philoponos

Arbiter, s. Johannes von Damaskus, *Liber de haeresibus*

Justinus Martyr (Iustin.)

Dial. *Dialogus cum Tryphone*, ed. J. C. M. van Winden, An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine. Introduction, Text and Commentary (= PhP 1), Leiden 1971.

Kalvisios Tauros

s. Gellius, *Noctes Atticae*

Kelsos (Kels.)

Verus Sermo, ed. R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, Stuttgart-Berlin 1940.

Klemens von Alexandrien (Klem.)

Hypotyp. *Hypotyposes*, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, Clemens Alexandrinus III (= GCS), Berlin 1970.

Paed.

Paedagogus, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, Clemens Alexandrinus I (= GCS), Berlin 1972.

Protr.

Protrepticus, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, Clemens Alexandrinus I (= GCS), Berlin 1972.

Quis div. salv.

Quis dives salvetur, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, Clemens Alexandrinus III (= GCS), Berlin 1970.

Strom.

Stromata I–VI, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, Clemens Alexandrinus II (= GCS), Berlin 1960.

—

Stromata VII–VIII, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, Clemens Alexandrinus III (= GCS), Berlin 1970.

Makrobios (Macrobi.)

Comm. in Somn. Scip. *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis, Macrobius II (= BT), Leipzig 1963.

Maximos von Tyros (Maxim. Tyr.)

Or. *Dissertationes*, ed. M. B. Trapp, *Maximus Tyrius Dissertationes* (= BT), Stuttgart-Leipzig 1992.

Moderatos

s. Simplikios, *In Physica*

Numenios (Numen.)

Fr. *Fragmenta*, ed. E. des Places, Numénios Fragments (= Les belles Lettres), Paris 1973.

Origenes (Orig.)

C. Cels. *Contra Celsum* I–IV, ed. P. Koetschau, Origenes, Werke I (= GCS), Leipzig 1899.

— *Contra Celsum* V–VIII, ed. P. Koetschau, Origenes, Werke II (= GCS), Leipzig 1899.

In ep. ad Eph. *In epistulam ad Ephesios*, ed. J. A. F. Gregg: JThS 3 (1902) 234–244, 398–420.

In Ierem. Hom. *In Ieremiam*, ed. K. Klostermann, Origenes, Werke III (= GCS), Leipzig 1901.

In Ioh. *In Iohannem*, ed. E. Preuschen, Origenes, Werke IV (= GCS), Leipzig 1903.

In Lib. Jes. Nave Hom. *In librum Iesu Nave*, ed. W. A. Baehrens, Origenes, Werke VII,2 (= GCS), Leipzig 1921.

In Lib. I Reg. *In librum I Regum*, ed. W. A. Baehrens, Origenes, Werke VIII (= GCS), Leipzig 1925.

In Math. *In Matheum* XIII–XIV, ed. E. Klostermann, Origenes, Werke X,1–2 (= GCS), Leipzig 1935–1937.

In Num. *In Numeros*, ed. A. Baehrens, Origenes, Werke VII,2 (= GCS), Leipzig 1921.

Or. *De oratione*, ed. P. Koetschau, Origenes, Werke II (= GCS), Leipzig 1899.

Princ. *De principiis*, ed. P. Koetschau, Origenes, Werke V (= GCS), Leipzig 1913.

Origenes der Neuplatoniker

Fr. *Fragmenta*, ed. K. O. Weber, Origenes der Neuplatoniker (= Zetemata 27), München 1962.

- Orpheus (Orph.) *Hymni*, ed. G. Quandt, Berlin 1941.
- Parmenides
Fr. *Fragmenta*, ed. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I, Berlin 1951.
- Philon (Phil.)
— *Opera*, ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Reiter, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* I–VI, Berlin 1906–1915.
- Conf. Ling.* *De confusione linguarum*
Congr. Er. Gr. *De congressu eruditionis gratia*
Dec. *De Decalogo*
Fug. et Inv. *De fuga et inventione*
Leg. Alleg. *Legum allegoriae*
Opif. M. *De opificio mundi*
Plant. *De plantatione*
Post. C. *De posteritate Caini*
Provid. *De providentia* I–II, Introduction, traduction et notes par M. Hadas-Label (= Les œuvres de Philon d’Alexandrie 35), Paris 1973.
- Quis Rer. div. Her.* *Quis rerum divinarum heres sit*
Quod D. sit imm. *Quod Deus sit immutabilis*
Quod Det. Pot. ins. sol. *Quod deterius potiori insidiari solet*
Sacr. Ab. et C. *De sacrificiis Abelis et Caini*
Somn. *De somniis*
Spec. Leg. *De specialibus legibus*
Virt. *De virtutibus*
Vit. Mos. *De vita Moysis*
- Platon (Plat.)
— *Opera*, ed. I. Burnet, I–II, Oxford 1953; III, Oxford 1952; IV, Oxford 1954; V, Oxford 1952.
- Alc. pr.* *Alcibiades primus*
Cratyl. *Cratylus*
Ges. *Gesetze*
Gorg. *Gorgias*
Parm. *Parmenides*
Phaed. *Phaedo*
Phaedr. *Phaedrus*

<i>Phil.</i>	<i>Philebus</i>
<i>Protag.</i>	<i>Protagoras</i>
<i>Soph.</i>	<i>Sophista</i>
<i>Staat</i>	<i>Staat (Respublica)</i>
<i>Sympos.</i>	<i>Symposium</i>
<i>Theaet.</i>	<i>Theaetetus</i>
<i>Tim.</i>	<i>Timaeus</i>
Plotin (Plot.)	
<i>Enn.</i>	<i>Enneades</i> , ed. P. Henry – H. R. Schwyzer, <i>Plotini opera</i> I, Paris-Bruxelles 1951; II Paris-Bruxelles 1959; III Paris-Bruxelles 1973.
Plutarchos (Plut.)	
<i>Plac. Philos.</i>	<i>De placitis philosophorum</i> , ed. G. N. Bernardakis, <i>Plutarchi Chaeronensis Moralia</i> V (= BT), Leipzig 1891.
<i>Ser. Num. Vind.</i>	<i>De sera numinum vindicta</i> , ed. G. N. Bernardakis, <i>Plutarchi Chaeronensis Moralia</i> III (= BT), Leipzig 1891.
<i>Virt. m.</i>	<i>De virtute morali</i> , ed. G. N. Bernardakis, <i>Plutarchi Chaeronensis Moralia</i> III (= BT), Leipzig 1891.
Porphyrrios (Porphyrr.)	
<i>Abst.</i>	<i>De abstinence</i> , ed. A. Nauck, <i>Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta</i> (= BT), Leipzig 1886.
<i>Ad Marc.</i>	<i>Ad Marcellam</i> , ed. A. Nauck, <i>Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta</i> (= BT), Leipzig 1886.
<i>An.</i>	<i>De anima</i> , ed. A. Smith, <i>Porphyrii philosophi fragmenta</i> (= BT), Stuttgart-Leipzig 1993, num. 32.
<i>An. Fac.</i>	<i>De animae facultatibus</i> , ed. A. Smith, <i>Porphyrii philosophi fragmenta</i> (= BT), Stuttgart-Leipzig 1993, num. 33.
<i>Hist. Phil.</i>	<i>Historia philosophiae</i> , ed. A. Nauck, <i>Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta</i> (= BT), Leipzig 1886.
<i>In Parm.</i>	<i>In Parmenidem</i> , ed. P. Hadot, <i>Porphyre et Victorinus</i> II, Paris 1968.

- Regr. An.* *De regressu animae*, ed. A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta* (= BT), Stuttgart-Leipzig 1993, num. 42.
- Sent.* *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz (= BT), Leipzig 1975.
- *Vita Pythagorae*, ed. E. des Places, Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella, Paris 1982.
s. auch Makrobios, *Commentarii in Somnium Scipionis*
- Poseidonios
Fr. *Fragmenta*, ed. W. Theiler, Poseidonios, Die Fragmente I–II, Berlin-New York 1982.
- Proklos (Prokl.)
El. Theol. *Elementa Theologiae*, ed. E. R. Dodds, Proclus, The Elements of Theology, Oxford ²1963.
- Exc. Chald.* *Excerpta Chaldaica*, ed. E. des Places, Oracles chaldaïques (= Les belles Lettres), Paris 1971.
- In Alc. pr.* *In Alcibiadem primum*, ed. L. G. Westerink, Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, Amsterdam 1964.
- In Parm.* *In Parmenidem*, ed. V. Cousin, *Procli philosophi platonici opera* IV, Parisiis 1821; V, Parisiis 1823; VI, Parisiis 1827.
- In Rem publ.* *In rem publicam*, ed. G. Kroll, Leipzig 1899–1901.
- In Tim.* *In Timaeum*, ed. H. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* I–III (= BT), Leipzig 1903–1906.
- Theol. plat.* *Theologia platonica*, ed. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, Proclus, Théologie platonicienne I–VI (= Les belles Lettres), Paris 1968–1997.
- Pseudo-Archytas s. Iamblichos, *Protrepticus*
- Pseudo-Aristoteles (Ps. Aristot.)
De mundo *De mundo*, ed. W. L. Lorimer, Paris 1933.
- Pseudo-Dionysius Areopagita (Ps.-Dionys. Arcop.)
Cael. Hier. *De caelesti hierarchia*, ed. G. Heil/A. M. Ritter (= PTS 33), Berlin-New York 1990.
- Div. Nom.* *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum* I (= PTS 33), Berlin-New York 1990.

- Eccl. Hier.* *De ecclesiastica hierarchia*, ed. G. Heil, *Corpus Dionysiacum* II (= PTS 36), Berlin-New York 1991.
- Pseudo-Euripides ed. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889.
- Fr. *Fragmentum* 1115, ed. A. Nauck, *Euripidis Tragoediae* III (= BT), Leipzig 1903.
s. auch Critias
- Pseudo-Gregor von Nyssa (Ps-Greg. Nyss.)
Creat. hom. I–II *De creatione hominis* I–II, ed. H. Hörner (= GNO.S), Leiden 1972, 2–40, 41–72.
— PG 44, 257–277, 277–297.
— *Quid sit ad imaginem Dei*: PG 44, 1328–1345.
- Pseudo-Iamblichos (Ps-Iambl.)
Theol. arithm. *Theologumena arithmeticae*, ed. V. de Falco (= BT), Leipzig 1922.
- Pseudo-Justinus Martyr (Ps-Just.)
Mon. *De Monarchia*: PG 6, 312–325.
- Pythagoras s. Iamblichos, *Protrepticus*
- Sallustios
De diis ed. A. D. Nock, *Sallustius Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge 1926.
- Simplikios
In Phys. *In Physica*, ed. H. Diels, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria* (= CAG IX), Berlin 1882.
- Stoicorum veterum fragmenta* (SVF)
— Ed. J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, Leipzig 1905; II, Leipzig 1903.
- Syrianos (Syrian.)
In Met. *In Metaphysica*, ed. G. Kroll, *Syriani in Metaphysica commentaria* (= CAG VI), Berlin 1902.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta*
s. Critias, Ps-Euripides

LITERATUR

- Arnou, R.: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921 = 1967.
- "Platonisme des Pères": DThC 12,2 (1935) 2258–2392.
- Balás, D. L.: Μετουσία Θεοῦ. *Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (= StAns 55), Rom 1966.
- Bréhier, E.: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (= EPhM 8), Paris 1925.
- Carabine, D.: *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (= Louvain Theological and Pastoral Monographs 19), Louvain 1995.
- Cherniss, H. F.: *The Platonism of Gregory of Nyssa* (= UCPCP 11,1), Berkeley 1934.
- Corsini, E.: *Il trattato «De divinis nominibus» dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* (= PFLUT 134), Turin 1962.
- Courcelle, P.: "Nosce te ipsum" du Bas-Empire au Haut Moyen Âge. L'héritage profane et les développements chrétiens", *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente* (= SSAM 9), Spoleto 1962, 265–295.
- "L'âme en cage", *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt/M. 1965, 103–116.
- "Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison", *REL* 43 (1965) 406–443.
- "Le corps-tombeau", *REA* 68 (1966) 101–122.
- *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard I–III*, Paris 1974–1975.
- Daniélou, J.: *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssa* (= Theol[P] 2), Paris 1953.
- Dehnhard, H.: *Das Problem der Abhängigkeit des Basilii von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De spiritu sancto* (= PTS 3), Berlin 1964.
- Diekamp, F.: *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Erster Theil*, Münster 1896.
- Dillon, J. M.: *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 BC to AD 220*, London 1977.
- Dodds, E. R.: "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *CQ* 22 (1928) 129–142.
- "Numenius and Ammonius", *Les sources de Plotin* (= EnAC 5), Genf 1960, 3–32.
- "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", *JRS* 50 (1960) 1–7.
- *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963.
- Dölger, F. J.: *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (= SGKA V,3–4), Paderborn 1911.
- Dörrie, H.: "Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik", *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972. Herausgegeben von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, 21–42.
- "Der Platonismus in der Antike I", *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1987.
- Douglas, J. W.: "The Negative Theology of Dionysius the Areopagite", *DR* 81 (1963) 115–124.
- Escribano-Alberca, I.: "Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor", *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972. Herausgegeben von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, 43–57.

- Esper, M.: "Der Mensch", Ein Turm — keine Ruine. Überlegungen zum Denkprinzip Gleiches zu Gleichem bei Gregor von Nyssa", *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, hrsg. von Hubertus R. Drobner und Christoph Klock (= SVigChr 12), Leiden 1990, 83–97.
- Fernández, S.: *Cristo médico según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina* (= SEAug 64), Rom 1999.
- Festugière, A. M. J.: *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, Paris 1950; II, Paris 1949; III, Paris 1954; IV, Paris 1954.
- Früchtel, U.: *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (= ALGHJ 2), Leiden 1968.
- Geffcken, J.: *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929 (Nachdruck: Darmstadt 1972).
- Graeser, A.: *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study* (= PhAnt 22), Leiden 1972.
- Gronau, K.: *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig 1914.
- Hadot, P.: "La métaphysique de Porphyre", *Porphyre* (= EnAC 12), Genf 1966, 125–157.
- *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963.
- Hegemann, H.: *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (= TU 82), Berlin 1961.
- Heinemann, I.: *Poseidonios' metaphysische Schriften I*, Breslau 1921; *II*, Breslau 1928.
- Henry, P.: *Études plotiniennes I: Les états du texte de Plotin* (= ML.P 20), Paris-Brüssel 1938.
- Horn, G.: "Le 'miroir', la 'nuée'. Deux manières de voir Dieu d'après saint Grégoire de Nysse", *RAM* 8 (1927) 113–131.
- Ivánka, E. von: "Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa)", *Schol.* 11 (1936) 163–195.
- *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
- Jaeger, W.: *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914.
- Koch, Hal: *Pronoia und Paidousis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (= AKG 2), Berlin-Leipzig 1932.
- Koch, Hugo: "Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa", *ThQ* 80 (1898) 397–420.
- Krämer, H. J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964 = 1967.
- Kroll, J.: *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (= BGPhMA 12,2–4), Münster 1914.
- Ladner, G. B.: "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", *DOP* 12 (1958) 59–92.
- Laffranque, M.: *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris 1964.
- Léys, R.: *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine* (= ML.T 49), Paris 1951.
- Lieske, A.: "Die Theologie der Christmystik Gregors von Nyssa", *ZKTh* 70 (1948) 49–83.
- Lilla, S.: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971 (OTH).
- "Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello ps. Dionigi l'Areopagita", *ASNSP.L* III 10,1 (1980) 125–202.
- "The Notion of Infinity in Ps.-Dionysius Areopagita", *JThS* n.s. 31,1 (1980) 93–103.
- "Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita", *Aug.* 22 (1982) 533–577.
- "Platonismo e i Padri", *DPAC* 2 (1983) 2818–2858 (= "Platonism and the Fathers", *EEC* 2 [1992] 689–698).
- "Note sulla Gerarchia celeste dello ps. Dionigi l'Areopagita", *Aug.* 26 (1986) 519–573.

- “La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino”, *Helikon* 22–27 (1982–1987) 211–279; 28 (1988) 203–279; 29–30 (1989–1990) 97–186; 31–32 (1991–1992) 3–72.
- “Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken”, *EPMHNEYMATA. Festschrift für H. Hörner zum sechzigsten Geburtstag*, herausgegeben von H. Eisenberger (= BKAW N.F. II 79), Heidelberg 1990, 27–50.
- *Introduzione al Medioplatonismo* (= SuPa 6), Rom 1992.
- “La Sapienza di Salomone tra Stoicismo e Neoplatonismo”, *Lecture cristiane dei Libri sapienziali* (= SEAug 37), Rom 1992, 505–522.
- “L’oriente greco: dai Cappadoci allo pseudo Dionigi l’Areopagita”, *Storia della Teologia I*, a cura di E. dal Covolo, Rom 1995, 265–331.
- “L’idea di dunamis in Pseudo-Dionigi l’Areopagita”, *Dunamis nel Neoplatonismo* (= Symbolon 16), Florenz 1996, 173–210.
- “The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity”, *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker*, Aldershot 1997, 127–189.
- Lossky, V.: “La théologie négative dans la doctrine de Denys l’Aréopagite”, *RSPHTh* 28 (1939) 204–221.
- MacLeod, C. W.: “ΑΝΑΛΥΣΙΣ: A Study in Ancient Mysticism”, *JThS* n.s. 21 (1970) 43–55.
- Meredith, A.: “Gregory of Nyssa and Plotinus”, *StPatr* 17,3 (1982) 1120–1126.
- “The Good and the Beautiful in Gregory of Nyssa”, *EPMHNEYMATA. Festschrift für H. Hörner zum sechzigsten Geburtstag*, herausgegeben von H. Eisenberger (= BKAW N.F. II 79), Heidelberg 1990, 133–145.
- Merki, H.: *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (= Par. 7), Fribourg 1952.
- Meyer, W.: *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Patristik*, Halle 1894.
- Muckle, J. T.: “The Doctrine of St. Gregory of Nyssa of Man as Image of God”, *MedStud* 7 (1945) 55–84.
- Mühlenberg, E.: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (= FKDG 16), Göttingen 1966.
- Nock, A. D.: “Posidonius”, *JRS* 49 (1959) 1–15.
- Norden, E.: *Agnostos Theos*, Leipzig ²1923 (Nachdruck: Stuttgart 1956).
- Peroli, E.: *Il platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Nissa* (= PFPST 5), Mailand 1993.
- Pohlenz, M.: “Philon von Alexandria”, *NAWG* 1942,1, 409–489.
- “Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum”, *NAWG* 1943,3, 103–180.
- *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I*, Göttingen ²1959; II, Göttingen ²1955.
- Praechter, K.: “Die Philosophie des Altertums”, F. Überweg – M. Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, Basel ¹³1953.
- Reinhardt, K.: *Poseidonios*, München 1921.
- *Kosmos und Sympathie*, München 1926.
- “Poseidonios”, *PRE* 22,1 (1953) 558–826.
- Rist, J. M.: *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto 1964 (Nachdruck 1967).
- Ritter, A. M.: “Die Gnadenehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift ‘Über das Leben des Mose’”, *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972. Herausgegeben von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, 195–230.
- Roques, R.: *L’univers dionysien* (= Théol[P] 29), Paris 1954.
- Runia, D. T.: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (= PhAnt 44), Leiden 1986.
- Saffrey, H. D. – Westerink, L. G.: *Proclus Théologie platonicienne I* (= *Les belles Lettres*), Paris 1968.

- Salmona, B.: "Gregorio di Nissa", *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica I*, a cura di E. Ancilli – M. Paparozzi, Rom 1984, 281–313.
- Schmekel, A.: *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.
- Schneider, A.: "Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit", *Festsache Clemens Baemker zum 70. Geburtstag* (= BGPhMA.S 2), Münster 1923, 65–76.
- Theiler, W.: *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (= Problemata 1), Berlin 1930.
- "Besprechung von P. Henry, *Études plotiniennes I*, Paris-Brüssel 1938", *ByZ* 41 (1941) 169–176.
- "Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus", *Philomathes. Studies in Honour of Ph. Merlan*, The Hague 1971, 25–35.
- *Poseidonios, Die Fragmente II*, Berlin-New York 1982.
- Viller, M. – Rahner, K.: *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß*, Freiburg im Breisgau 1939.
- Völker, W.: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (= BHTh 7), Tübingen 1931 (Nachdruck: Nendeln 1966).
- *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (= TU 57), Berlin 1952.
- *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
- *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.
- Weiss, F.: *Forschungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (= TU 97), Berlin 1966.
- Wendland, P.: *Philos Schrift über die Vorsehung*, Berlin 1892.
- *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (= HNT I 2), Tübingen 1912.
- Whittaker, J.: "Neopythagoreanism and Negative Theology", *SO* 44 (1969) 109–125 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought IX*).
- "Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute", *SO* 48 (1973) 77–86 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought XI*).
- "Ἀρετικός καὶ ἀνονόμαστος", *Platonismus und Christentum*. Festschrift für H. Dörrie (= JAC.E 1), Münster 1983, 303–306 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought XII*).
- *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984.
- Witt, R. E.: "Plotinus and Posidonius", *CQ* 24 (1930) 198–207.
- "The Plotinian Logos and its Stoic Basis", *CQ* 25 (1931) 103–111.
- "The Hellenism of Clement of Alexandria", *CQ* 25 (1931) 195–204.
- *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937.
- Wytzes, J.: "Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus", *VigChr* 9 (1955) 148–158.
- Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III* 1, Leipzig 1923.
- Ziebritzki, H.: *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern* (= BHTh 84), Tübingen 1994.

REGISTER

Die römischen Zahlen verweisen auf die Kapitel des Buches, die arabischen Zahlen danach auf die Anmerkungen der entsprechenden Kapitel. E = Einleitung.

A. BIBEL

1. *Altes Testament*

<i>Genesis (Gen)</i>		<i>Esther (Esth)</i>	
1:1–31	170	1:1a	161
1:26	64, 169, II 134, 137	<i>Psalmen (Ps)</i>	
1:26–27	60, 65, 72	4:2	170
1:27	169	7:9	170
2:2	170	23:3–4	72, 169
2:3	170	23:4	17
2:7	170	23:10	161
2:18	170	35:10	170
2:19	170	46:3	161
2:22	170	47:3	161
20:5	170	67:13	161
32:30	85	94:3	161
		102:3	107, VII 3
<i>Exodus (Ex)</i>		118:121	170
3:14	94, 170, IV 34	125:5	II 60
6:3	85	134:3	170 f
20:17	170	135:1	170
33:23	85, 91	135:4–9	170
		144:3	85
<i>Leviticus (Lev)</i>		<i>Weisheit Salomons (Sap)</i>	
19:5	170	7:10	IX 37
		7:12	I 57
<i>Deuteronomium (Deut)</i>		7:21	13
7:15	107, VII 3	7:22	129
		7:24	I 21
<i>1. Buch der Könige (1 Kön)</i>		7:25	129, IX 43
1:1	156	7:26	164, I 40
		7:27	170
<i>2. Buch der Könige (2 Kön)</i>		8:1	6, 13
22:25	170	8:6	VII 17, 22
		11:20	129
<i>1 Esdras (1 Esdr)</i>		13:5	6
6:13	161		130, IX 38,
			44, 57, 63 f
<i>Tobit (Tob)</i>		14:2	130
1:3	170	14:21	77, 85

<i>Jesus Sirach (Sir)</i>		40:13	85
11:14	170	53:4	107, VII 3
15:18	91	53:5	107, VII 3
43:31	91	57:19	138
<i>Isaias (Is)</i>		<i>Daniel (Dan)</i>	
26:10	II 60	12:3	169, II 269

2. Neues Testament

<i>Matthäusevangelium (Mt)</i>		1:3	IX 72
3:12	VII 10	1:9	160
5:8	15, 17, 72, 169	1:18	92
5:9	150, 171, X 3,	1:29	VII 2
	31	10:11	171
5:14	169, II 269	10:14	171
5:15	169, II 269	11:25	170
5:28	170	14:6	170
6:4	91	17:2	170
6:6	91	20:19	138
6:18	91		
8:12	VII 12 f	<i>Römerbrief (Röm)</i>	
8:17	107, VII 3	1:20	130, 164,
11:27	85		IX 38, 44,
13:42	VII 12		56 f, 64
13:43	169, II 269	2:28	X 14
13:50	VII 12	2:29	X 14
18:8	VII 10	6:12	X 37
19:17	170	7:4	X 40
22:13	VII 12 f	7:12	X 14
24:51	VII 12	7:22	16
25:30	VII 12 f	7:23	142, 156 f,
25:31–46	VII 8		171, X 1, 31,
25:37	170		38
25:41	VII 9 f	7:25	142, 171, X 1,
25:46	170		38
		8:4	X 14
<i>Markusevangelium (Mk)</i>		8:5	X 14
9:43	VII 9 f	8:6	X 14
9:48	VII 9–11	8:9	X 14
10:18	170	8:11	X 39
		8:13	X 14, 37 f
<i>Lukasevangelium (Lk)</i>		8:28	170
3:17	VII 10	11:33	73, IX 72
10:22	85	11:33–34	85
13:28	VII 12	12:5	X 40
17:21	15, 72, 169,	12:6	I 27
	II 88		
18:19	170	<i>1. Korintherbrief (1 Kor)</i>	
		1:21	IX 72
<i>Johannesevangelium (Joh)</i>		1:24	164, 171,
1:1	IX 72		IX 72

1:30	IX 72	3:16	16
2:7	II 88	5:30	X 40
2:11	85		
6:15	X 40	<i>Philippbrief (Phil)</i>	
6:19	X 41	2:9	85
10:16	X 40	3:3	X 14
10:17	X 40	3:4	X 14
12:12	X 40		
12:27	X 40	<i>Kolosserbrieſ (Kol)</i>	
15:44	X 39	1:15	92
		2:3	IX 72
2. Korintherbrieſ (2 Kor)		2:5	X 14
4:10	X 39	2:17	X 40
4:16	16	3:5	170
11:10	X 6		
<i>Galaterbrieſ (Gal)</i>		1. Timotheusbrieſ (1 Tim)	
3:3	X 14	1:17	92
4:29	X 14	3:16	X 14
5:16	170, X 14	<i>Titusbrieſ (Tit)</i>	
5:17	140, 156, 170 f, X 14	2:12	170
5:18	X 14	<i>Hebräerbrieſ (Hebr)</i>	
5:19	X 14	1:3	I 4
5:22	X 14	10:10	X 40
5:24	X 14		
6:8	X 14	<i>Jakobusbrieſ (Jac)</i>	
<i>Epheserbrieſ (Eph)</i>		1:17	170
1:21	85	1. Petrusbrieſ (1 Petr)	
1:23	X 40	3:4	16
2:3	170		
2:14	137, X 3, 6	1. Johannesbrieſ (1 Joh)	
2:14–17	138, 171	2:8	160
2:15	X 1, 3	4:12	92
3:10	IX 72	4:20	92

B. ANTIKE AUTOREN UND WERKE

Alexander von		164,8	160
Aphrodisias		164,11–12	84
<i>De anima</i>		164,15–17	78, 80, III 42
(ed. I. Bruns)		164,18	163
86,18.20	II 220	164,29–30	II 220
89,9–10	93	164,31	160
		165,11–12	80
Alkinoos	II 225, X 72	165,16–17	X 72
<i>Sermo didascalicus</i>		165,17–18	III 3
(ed. J. Whittaker)		167,4–5	I 4
155,40–41	IX 10	173,11–14	X 46
157,11–12	X 72	176,38	X 46
157,16–21	X 72	176,41–42	X 46
161,27–31	131	176,43–44	142

177,2	142	Areios Didymos	
177,34	II 225	s. Eusebius <i>Praep. ev.</i>	
181,19–20	V 3	XI 23,4	I 4
181,43	V 3		
182,16	VI 16	Archelaos	I 9
182,37–40	144		
182,37–41	VI 14, 17	Aristoteles	II 100, 185 f,
182,37–43	VI 11		III 10, VIII
182,42–43	105 f		4, IX 16
183,3	VI 5	<i>Analytica posteriora</i>	
184,15–16	VI 16	(ed. W. D. Ross)	
184,34–36	VI 16	90 b 16	III 16
185,26	V 1	90 b 30	III 16
		<i>Categoriae</i>	
Ammonios	VI 14	(ed. L. Minio-Palvello)	
		2 a 11–17	I 16
Anaxagoras	I 9, II 185 f,	2 a 29–30	I 16
	IX 16	<i>De anima</i>	
<i>Fragmenta</i> (ed. H. Diels)		(ed. W. D. Ross)	
12	75	403 a 25	IX 10
12 B	163	403 a 30–31	X 45
55 A	83, 163 f	404 b 17–18	II 97
A 1	123	405 a 16–17	55
A 30	123	405 a 17	164
A 46	IX 17	429 a 27–28	VI 20
		430 a 10–15	IX 7
Anaximandros		430 a 13–25	II 225
<i>Fragmenta</i> (ed. H. Diels)		430 a 17–18	55
15 A	82	433 a 28	162, II 5
		<i>De caelo</i>	
Anonymus in		(ed. D. J. Allan)	
Theaetetus		A 278 a 9	IX 10
(ed. H. Diels –		A 279 a 11–12	81
W. Schubart)		B 283 b 28	75
9,40–10,1	VI 5	B 284 a 5	82
11,16–18	VI 5	B 284 a 9	75
		<i>De generatione et corruptione</i>	
Antiochos		(ed. H. H. Joachim)	
s. Cicero <i>Ac. Post.</i> I 7,29	163 f	A 321 b 21	IX 10
s. Cicero <i>Fin.</i> V 34	X 46	<i>De philosophia</i>	
s. Cicero <i>Fin.</i> V 67	162	(ed. R. Walzer)	
s. Cicero <i>Orator</i> 8–9	IX 54	Fr. 12 a	125, IX 23
<i>Phioliae</i> s. Cicero		Fr. 12 b	IX 24
<i>Orator</i> 8	IX 42	Fr. 13	IX 24, 39
		Fr. 14	IX 24
Apuleius		<i>Ethica Eudemea</i>	
<i>Apologia</i> (ed. P. Vallette)		(ed. I. Bekker)	
64,7	81 f, 160	H 1235 b 25–26	162
<i>De Platone et eius dogmate</i>		VIII 1248 a 28–29	162 f
(ed. J. Beaujeu)		XII 1244 b 8	VIII 5
I 5	82	<i>Ethica Nicomachea</i>	
I 190	78, 82,	(ed. I. Bywater)	
	160	I 1094 a 3	162, II 249
II 228	VI 5	I 1097 a 31–32	114

- I 1097 a 33-34
 I 1097 b 7-8
 V 1129 b 25-1130 a 13
 V 1131 a 13.16.24-26
 V 1131 b 27-28.32
 V 1132 a 25.28-29
 VI 1145 a 1-2
 X 1172 b 14-15
Metaphysica
 (ed. W. Jaeger)
 A 980 a 1
 B 998 b 5
 B 1000 b 5-6
 Γ 1003 b 16-17
 Γ 1011 b 17-18.21
 Δ 1015 b 11-12
 Z 1032 b 3-4
 Λ 1072 a 25
 Λ 1072 a 26

 Λ 1072 a 27-28
 Λ 1072 a 27-29
 Λ 1072 a 28
 Λ 1072 a 31-32
 Λ 1072 b 19-20

 Λ 1072 b 24
 Λ 1072 a 26
 Λ 1072 b 26-27
 Λ 1073 a 5-6
 Λ 1073 a 7
 Λ 1073 a 7-8
 N 1091 b 16-17
Physica
 (ed. W. D. Ross)
 A 192 a 17
 Γ 203 b 7
 Δ 210 a 21
 Θ 267 a 23
 Θ 267 b 26
Politica
 (ed. W. D. Ross)
 Γ 1283 a 39-40
Protrepticus
 (ed. R. Walzer)
 Fr. 6
 Fr. 7
 Fr. 11

 Fr. 13
Topica (ed. W. D. Ross)
 Γ 116 a 19-20
 E 130 b 26
 Z 139 b 14-15
- 114
 VIII 5
 VI 16
 162
 162
 162
 VI 3
 162

 165, II 247
 III 16
 II 97
 VIII 5
 164
 83
 164
 I 58, III 30
 162, 165,
 II 5
 115
 165
 VIII 2
 83
 II 181,
 220
 165, IX 24
 II 5
 II 181
 78
 I 59
 82
 VIII 5

 II 5
 82
 IX 10
 78
 78

 VI 3, 5

 165
 165
 123, IX 5,
 41
 126
 162
 III 16
 III 16
- Z 141 a 27-28
 Θ 158 b 4

 Athanasius
Contra Gentes
 (ed. R. W. Thomson)
 45
De decretis Nicaenae Synodi (PG 25)
 25
De sententia Dionysii
 (PG 25)
 513 A 15
 513 B 2

 Athenagoras
Pro Christianis
 (ed. E. Schwartz)
 16,72

 Augustinus

 Basilius der Große
De Spiritu
 (ed. H. Dehnhard)
 10,46-48
 10,67-70
De Spiritu Sancto
 (ed. B. Pruche)
 V 7
 IX 22

 XVI 38
Epistulae
 (ed. Y. Courtonne)
 II 2
Homiliae (PG 31)
 3,8
 10,7
 15

 15,1
 15,2
 24,4
In Hexaemeron
 (ed. S. Giet)
 I 11
 VI 1

 Chaldäische Orakel

 Chrysipp

 Cicero
- III 16
 III 16

 II 68

 134 f

 I 40

 I 46
 I 40

 132

 X 80

 II 216, VII 4
 I 28
 7 f
 14, I 64

 93
 7 f, 162,
 I 27
 161

 142, 157
 135
 VII 4
 7, 14, I 4,
 46, 64
 160
 93
 I 46

 135
 135

 II 100

 VII 4, IX 28
 IX 34

<i>Academica posteriora</i> (ed. C. F. W. Mueller)		Asclep. 20	78
I 7,29	163 f	Asclep. 31	75, 82
I 28-29	129	Fr. 2	75
I 38	V 7	Fr. 3a	78
<i>Academica priora</i> (ed. C. F. W. Mueller)		Fr. 3b	78
II 132	IX 32	Fr. 26	75, 82
<i>De finibus bonorum et malorum</i> (ed. C. F. W. Mueller)		Fr. I	76
V 34	X 46	Fr. VI	III 42
V 67	162	Fr. VI 19	80
<i>De natura deorum</i> (ed. C. F. W. Mueller)		Fr. XXIII	132
II 18	129	Fr. XXIII 4	IX 50
II 95	IX 24	Fr. XXIII 14	IX 50
<i>Orator</i> (ed. G. Friederich)		Fr. XXIII 55	IX 50
8-9	IX 39, 54	Fr. XXIII 64	IX 50
9	129		
<i>Corpus Hermeticum</i> (ed. A. D. Nock)		Damaskios	E 4, X 81
	II 100,	<i>De primis principiis</i> (ed. C. A. Ruelle)	
I 31	III 10, 83	2	84, 155,
II 12	160	4	160, 162
	88, 93,	8	162
	160, IV 5,	13	77
II 16	IX 55	22	160
IV 8	76, 162	27	160,
IV 10	75	29 ¹	162-164 f
V	82	29 ²	155
V 1	IX 49	37	155, 157,
V 2	77, IX 56	41	163, X 81
V 3	131, II 1	49	77
V 8	131, IX 48		84
V 10	77		78
VI 5	160		77
VII 2	76	<i>Dubia et solutiones</i> (ed. L. G. Westerink)	
X 5	75, 160,	29 ¹ (85, 18-86, 1).	III 16
	II 1	<i>In Parmenidem</i> (ed. L. G. Westerink)	
X 9	76	II 74, 1-2	I 7
XI	IX 49	Dionysius von Alexandrien	I 40, 46
XI 6	131 f, I 30	Eudoros	
XI 18	82	s. Simplicios	
XI 22	132	<i>In Phys.</i> I 5	X 49
XII	IX 49	Eusebios	
XII 21	132	<i>Praeparatio evangelica</i> (ed. K. Mras)	
XII 23	78-81	XI 23,4	I 4
XIII 6	80, 82	Gellius	
XIV 6	83 f	<i>Noctes Atticae</i> (ed. C. Hosius)	
XVI 19	I 51	I 26, 11 (90, 22-24)	V 8
XVIII 3	I 55		
XVIII 14	I 55		

Gregor von Nazianz		25 B-28 A	VII 22, IX 62, 66
<i>Orationes</i> (ed. P. Gallay, C. Moreschini, J. Mossay)		28 A	118, II 1, 222, IX 43
20,7	I 46	28 B	II 236
28,4	I 27	28 C	II 236
28,6	135	44 A	118, IX 58, 66
28,16	135	89 B	II 225, 241
30,13	161, I 40	89 B-C	II 10
31	I 27	89 C	33, 40, II 6, 85, 152, 154, 201
31,15	161		138, X 63
32,15	I 40	93 C	VII 14
40,5	I 40	97 C-D	VII 14
		157 C-D	
Gregor von Nyssa	II 82, 104, 106, 134, 157, 165 f, 169, 171, 176, 178, 182, 235, III 83, IV 17, 19, 28, VII 4, IX 11, 60, X 3, 31, 47	<i>De Beatitudinibus</i> (ed. J. Callahan)	
		I 77	V 17
		I 78	107, V 17, VII 7
		I 79	I f, I 43, 63, VII 7
		I 82	98, VII 7
		I 83	VII 7
		I 85	VII 7
		II 89-90	V 17
		II 90	VI 1
		II 95-96	97
		II 96	97
		II 97	103
		III 98-99	V 17
		III 100	107, I 11, VII 8-10, 12 f
<i>Ad Ablabium</i> (ed. F. Mueller)		III 100-101	111
42,21-43,1	89	III 104	73, 87, IV 29
42,22-43,1	91	IV 111	113
43,15	91	IV 118	103
50,15	I 46	IV 119	103
56,5-10	II 262	V 123	V 17
<i>Ad Eustathium</i> (ed. F. Mueller)		V 124	98
5,17-19	6	VI	II 58, 93, 191
14,17	89	VI 136-137	V 17
<i>Adversus Apolinarium</i> (ed. F. Mueller)		VI 141	117, IX 1, 62, 66
177,14-15	II 216	VI 142	15, 19, 31, 55, 117, II 155, 160, 201, IX 66, 72
230,29-30	II 6		21, 27, 42, 46, 56, 65
<i>Adversus Macedonianos</i> (ed. F. Mueller)		VI 143	16, 26, 32, 38, 58, II 35, 125 f, 128, 130-132, 136, 145, 149 f, 154, 158, 160-162, 201, 225, 229, 266
89,25-90,1	II 262		
93,4-6	II 262		
108,24	8		
108,25-27	14, I 64		
<i>Contra Eunomium</i> (ed. W. Jaeger)			
II	III 3		
II 582	89, 91		
III 4,29	VII 4		
<i>De anima et resurrectione</i> (PG 46)	II 6		
24 A	117, IX 37, 39, 59, 64		
25 B	118		

- VI 143-144 17, 38, II 217, 223
- VI 144 17, 32, 55, II 9, 35, 46, 129, 147, 152, 154, 161 f, 201, 223, 227, III 1
- VII 104 X 2
- VII 149 V 17
- VII 160 73, 137, 140, 146, 151, 156, X 1, 15, 31, 38
- VII 160-161 X 16
- VII 161 X 31
- VIII 161 V 17
- De hominis opificio* (PG 44)
- 5 17, II 134, 216 f, 222
- 8 IX 22
- 12 161, II 98, 216, 221
- 15 II 222, 226
- 16 II 221 f, 225 f
- De infantibus praemature abreptis* (PG 46)
- 79 II 246 f
- De instituto Christiano* (ed. W. Jaeger)
- 46-47 I 11
- De mortuis* (ed. G. Heil)
- 41 II 6, 83, III 2
- 48 II 1
- De perfectione* (ed. W. Jaeger)
- 183 II 1
- De virginitate* (ed. J. P. Cavarnos)
- VI 280-281 II 84
- IX 296 VIII 1
- X 288 II 1, 5
- X 289 VIII 3
- X-XI VIII 2
- XI 292 II 1
- XI 295 55, II 45, 149 f, 162, 269
- XI 296 32, 55 f, 161, II 155, 191, 201, 247
- XI-XII II 191
- XII 297-300 II 84
- XII 299 39, 56, II 70, 145-147, 149, 225, 227
- XII 299-300 26, 39, II 70, 145
- XII 300 33, 39, 56 f, II 35, 38, 70, 84, 88, 126, 131 f, 145, 148-150, 152, 154-156, 158, 160-162, 217, 227, 266
- XII 301 II 191
- Ex communibus notionibus* (ed. F. Mueller)
- 19 6
- In Canticum Canticorum* (ed. H. Langerbeck)
- I 15-16 VII 14
- I 22 21
- I 33 I 27
- II 48 21, II 205
- II 67-69 II 19
- II 68 II 9, 41 f, 160, 162, 201, 223
- III 71 33, 40, II 125, 149, II 155
- III 72 33, II 86, 154
- III 89-90 II 19
- III 90 34, II 154 f, 162
- III 90-91 II 10
- III 91 34, 161, II 6, 83, 260
- III 98 34, II 19, 67, 154, 162
- IV 103-104 II 19, 45
- IV 104 II 45
- IV 106 II 19
- V 150-151 II 45, 205
- V 157 II 100
- V 157-158 III 2
- V 158 III 2
- VI 181 21
- XI 335 118
- XI 335-336 118
- XV 439 26, 34, 39 f, 161, II 155, 161, 201, 217, 260
- XV 439-440 II 10, 19
- XV 440 34, 39, II 158, 160, 201

<i>In Ecclesiasten</i> (ed. P. Alexander)		<i>Protrepticus</i> (ed. E. des Places)	
I 295	II 125, 132, 149, 158 26, 41	4	X 72
V 295		7	165
<i>In Hexaemeron</i> (PG 44)		9	123
72 B	II 216	13	164
72 C	II 216	21	163, 165
<i>In Inscriptiones</i> <i>Psalmorum</i> (ed. J. McDonough)		<i>Vita pythagorica</i>	123
I 3	II 236	59	
I 7	VII 14	Isaak Sebastokrator	
XI	II 70, 138	<i>De malorum substantia</i>	
<i>In Sanctum Stephanum</i> <i>protomartyrem</i> (ed. O. Lendle)		IV 30	165
I 91	21, II 205	V 20	164 f
<i>Oratio catechetica</i> <i>magna</i> (PG 45)		VI 20	165
11	II 216	VI 21	164
Hermias		XX 49	165
<i>In Platonis Phaedrum</i> (ed. P. Couvreur)		Justinus Martyr	
117	161	<i>Dialogus cum Tryphone</i> (ed. J. C. M. van Winden)	
Hermippos		3,5	93
<i>De astrologiae dialogus</i> (ed. G. Kroll/ P. Viereck)		4,1	II 1
II 1,4	161	Kelsos	II 100, III 43, X 72
Hierokles		<i>Verus Sermo</i> (ed. R. Bader)	
<i>In aureum carmen</i> (ed. F. G. Koehler)		VI 64	80
24,16	II 1	VI 65	78, 160
Iamblichos	III 11, IV 36	VII 42	78, X 72
<i>De communi mathematica</i> <i>scientia</i> (ed. N. Festa)		VII 45	93, 162
4	84	VIII 35	161
<i>De mysteriis</i> (ed. E. des Places)		Klemens von Alexandrien	II 4, 216, 267, III 6, IV 21, 27, V 2, VI 20, VII 4, IX 69, X 72
I 9,31	3	<i>Hypotyposes</i> (ed. O. Stählin u. a.)	
II 3	160	Fr. 23 (202,1)	I 40
VIII 2	IV 33 f, X 49	<i>Paedagogus</i> (ed. O. Stählin u. a.)	
<i>In Timaeum</i> (ed. J. M. Dillon)		I 1,2	VII 6
Fr. 2 A	160	I 3,1	VII 4
Fr. 29	IV 36	I 4,2	VII 4
Fr. 54	164	I 6,1	VII 6
Fr. 79	161	I 10,2	VII 20
		I 51,1	VII 6
		I 64,1–2	162
		I 101,2	163

III 1,5	II 4	VI 109,3	101
III 35,2	162	VI 136,1	X 34
<i>Protrepticus</i>		VII 5,4	VII 22
(ed. O. Stählin u. a.)		VII 5,5	160
63,4	IX 16	VII 9,1–2	164
68,2	I 40	VII 9,2	VII 22
68,3	92, 160	VII 56,3	VII 14
<i>Quis Dives salvetur</i>			
(ed. O. Stählin u. a.)		Macrobios	
15,6	VII 4	<i>Commentarii in Somnium</i>	
<i>Stromata</i>		<i>Scipionis</i> (ed. I. Willis)	
(ed. O. Stählin u. a.)		II 16,23	I 46
I 2,2	VII 19		
I 20,1	IX 21	Maximos von Tyros	
I 37,1	IX 21	<i>Dissertationes</i>	
II 5,3	132, 163	(ed. M. B. Trapp)	
II 5,4	7	I 2	145
II 6,1	81	I 4	142
II 6,2	82	XI 6	160
II 59,6	V 1	XI 9	78 f
II 100,3	V 3	XI 11	79 f, I 56,
II 120,2	144		III 42
III 3,5	VII 18	XI 12	161
IV 18,1	145		
IV 36,2	142, 145	Moderatos	X 65
IV 40,2	142, 145,	s. Simplicios	
	X 31	<i>In Phys.</i> I 7	IV 13, 15,
IV 40,2–4	X 31		X 49, 65
IV 40,3	145		
IV 40,4	142, 145	Numenios	
IV 116,2	133	<i>Fragmenta</i>	
IV 151,3	X 50, 76	(ed. E. des Places)	
IV 152,1	156	9	83
IV 154,2–3	VII 14	11	83
IV 156,1	162	12	160
IV 156,2	X 68	14	I 49
IV 157,2	156 f		
IV 163,1	132, IX 22	Origenes	II 68, 216,
IV 163,4	145, VI 14		III 43, IV
IV 169,1	132		21, V 8, 18,
V 8,6	132		VI 20, VII 4,
V 19,4	163		IX 60, X 79
V 53,1	X 46	<i>Contra Celsum</i>	
V 65,2	160, 162	(ed. P. Koetschau)	
V 71,2	X 72	III 75	VII 14
V 71,5	160, 162	IV 54	133
V 81,5	160	IV 75	133
V 88,2	I 40	V 31	VII 14
V 91,2	VII 14	V 47	VI 14
V 104,4	VII 17, 22	VI 65	89, 91, 160
VI 74,1	101	VIII 38	134
VI 80,3	132	<i>De oratione</i>	
VI 90,3	132	(ed. P. Koetschau)	
VI 106,1	101	23,1	VII 22
		29,15	VII 14

- De principiis*
(ed. P. Koetschau)
I 1,5 160
I 1,6 133, 160,
IX 63 f
I 3,7 I 46
II 1,1 I 40
II 1,2 133
II 2,1 I 46
II 5,3 VII 14
II 11,4 133
III 6,1 V 3
- In Ieremiam*
(ed. K. Klostermann)
2,12 VII 6
- In Iohannem*
(ed. E. Preuschen)
I 19 134
I 20,124 VII 6
V 4 157
VI 1,2 142, 145
VI 19,107 162
XIII 25,153 164
XX 32,285 VII 6
XX 37,347 142
XXXII 28,350 160
- In librum Iesu Nave*
(ed. W. A. Baehrens)
XXII 4 V 5
- In librum I Regum*
(ed. W. A. Baehrens)
I 4 156
- In Matheum*
(ed. E. Klostermann)
XIII 15–16 101
XIII 16 VII 4
XIV 3 145
- In Numeros*
XXI 2 157
- Origenes der
Neuplatoniker
Fragmenta
(ed. K. O. Weber)
7 (5,6) bei Proklus
Theol. plat. II 4 IV 30
- Orpheus
Hymni (ed. G. Quendt)
34,26 I 4
- Parmenides
I 31, IV
13, 17, 35
- Fragmenta* (ed. Diels)
8,3 95, IV 25 f
8,4 75
8,7–8 76
8,17 77
8,19 95, IV 26
- Philon (ed. L. Cohn –
P. Wendland)
I 56, IV 5,
21, 27, V 2,
VI 13, 20,
VII 4, 22,
X 77
- De confusione linguarum*
136 81 f, I 30
137 7
138 I 30
170 VII 17
- De congressu eruditionis
gratia*
104 II 5
176 141
- De Decalogo*
61 161
74 V 3
- De ebrietate*
97 141 f, 144 f
100 144
- De fuga et inventione*
63 V 3
- De gigantibus*
23 130
51 101
- De migratione Abrahæ*
121 160
156 160
- De mutatione nominum*
10 76
14 160
15 76, 160, 162
184 83
- De opificio mundi*
8 162 f
25 I 4, 33
67 IX 40
81 141, 144
88 X 42
- De plantatione*
17 IX 22
121 162, I 46, 54
- De posteritate Caini*
7 82
14 7, 81, 162
15 75

18	163	III 124	VII 6
46	VII 4	III 129	101
74	VII 4	III 132	101
118	141	III 134	101
119	141	III 164	160
127	162	III 177	VII 6
129	162	III 193	X 42
<i>De providentia</i>		<i>Quis rerum divinarum</i>	
I 72	130, IX 39, 42, 54, 59	<i>heres sit</i>	
		85	X 35
<i>De sacrificiis Abelis</i>		132	X 46
<i>et Caini</i>		183	163
49	X 42	236	163
59	82	<i>Quod deterius potiori</i>	
84	VI 6	<i>insidiari solet</i>	
<i>De somniis</i>		76	I 4
I 67	77	146	VII 6
I 71	II 5	158	X 36
I 112	VII 6	<i>Quod Deus sit</i>	
I 139	X 35	<i>immutabilis</i>	
I 184	162	8 163 f	
I 240	161	30	130
II 147	141, 144	55	162
II 242	I 46	62	162
II 243	161 f	65-66	VII 21
<i>De specialibus legibus</i>		Philoponos	E 4
I 33	IX 42		
I 34-35	130, IX 39	Platon	
I 35	IX 40	(ed. I. Burnet)	III 8, VII 4, IX 16, 64
I 45	161	<i>Alcibiades primus</i>	
I 277	I 46, 54	130 c 3	II 4
I 333	X 46	130 c 6	II 4
II 190	141	132 d-133 c	II 76, 83
IV 79	V 1	<i>Cratylus</i>	
<i>De virtutibus</i>		400 c 1-2	X 35
205	II 221, 266	425 a 1-2	73
<i>De vita Moysis</i>		<i>Definitiones</i> 411 e 2.4	162
I 111	164	<i>Epistulae</i>	
II 7	VI 6	II 312 e 1-3	161
II 133	VII 17	II 312 e 1-4	IV 16
<i>Legum allegoriae</i>		II 312 e 1,3-4	91
I 5	I 51	II 312 e 2-3	89, 160
I 51	79	VII 341 c 5	160
I 63	161	<i>Gesetze</i>	
I 63-73	161	I 631 b 7-8	89
I 65	161 f	II 653 b	X 26
I 72	144, VI 14	II 653 b 4-5	163
I 73	X 42	II 653 b 6	143
I 87	162	II 659 d 2	163
II 46	162	III 689 d 6-7	X 26
III 97-99	130, IX 39	III 636 c 8-10	X 26
III 116	141, X 46		
III 118	VII 6		

- IV 716 c 4
 V 746 e 1-2
 VI 757 b 4-5
 VIII 848 c 4
 X 897 b-c
 XII 966 d
 XII 966 d 6-e 4
 XII 966 e 2
Gorgias
 493 a 3
 493 a 3-4
 525 b 1-c 1
 525 b 6
Parmenides
 31 b 3-6
 131 b 1-2
 131 b 3-6
 131 b 4
 137 d 4-5
 137 d 4-8
 137 d 7-8
 137 d 8
 138 a 2
 138 a 2-3
 141 d 4-5
 141 e 9
 141 e 10
 142 a 2
 142 a 3-5
 142 a 3-6
 142 d 1
 142 d 4
 142 e 1
 144 b 2
 144 b 4-5
 144 c 8-d 1
 144 d 1
 145 e 5
 155 d 6
 155 d 8-e 19
 155 e 2
 155 e 5
 156 b 1
 165 b 4
Phaedo
 62 b 2-5
 62 b 3-4
 65 c 9
 66 a 5
 66 b 5
 66 c 6
 66 c 6-7
 66 c 7
 I 8, 10
 I 19
 I 19
 I 19
 II 76
 IX 23
 124
 I 53
 X 35
 X 34
 VII 14
 VII 5
 III 28
 I 3
 4
 3, I 6
 I 62
 75
 I 9
 75
 80, II 121, III 46
 I 30
 81
 81
 94, X 58
 X 58
 94, IV 35, X 58
 76 f, 162
 161
 IV 36
 IV 36
 IV 36
 4
 153
 4
 I 31
 I 30
 90
 90
 91, IV 17
 X 65
 X 65
 X 65
 II 225
 X 35
 X 35
 II 247
 X 35
 X 35
 141
 X 35
 X 34, 37
 66 d 1-2
 66 e 5
 67 a 3-b 2
 67 b 2
 67 c 6-7
 67 c 8
 67 d 1-2
 68 c 1
 69 c 6
 70 a 7
 76 d 8
 78 b 6
 78 b 7-8
 78 c 7
 78 d 2
 79 a 9
 79 c 6-7
 79 d 2
 79 d 3
 79 d 5
 79 e 4
 80 a 1-2
 80 a 4-5
 80 a 8
 80 b 2-3
 80 e 3-6
 80 e 5
 83 a 7
 83 a 7-8
 93 e
 93 e 9
 95 c 5
 110 a 5-6
 111 d 8
 113 d 4-8
 113 e 6-7
 114 c 1
Phaedrus
 147 c 6
 245 c 9
 246 a 6-b 4
 246 a 7
 246 b
 246 b 3
 247 b 3-4
 247 b 5
 247 c 6
 248 b 1-2
 249 e 3-4
 250 b 6-7
 250 c 3
 250 c 5-6
 X 34 f
 X 35
 X 36
 163, II 97, V 16
 X 36
 152, II 153
 X 35 f
 X 35
 II 146
 II 153
 VIII 2
 153, 156
 153
 84
 164
 164, VIII 7
 164, VIII 7
 93, 164, IV
 25, VIII 7, 9
 II 225
 164, VIII 7
 164, VIII 7
 144
 144 f
 II 225
 164
 X 36
 II 153
 153
 152, II 153
 X 26
 143 f
 II 123
 II 146
 II 146
 VII 14
 VII 5
 X 35
 II 121
 I 46
 V 2
 X 42
 II 76
 141
 141
 141 f
 80
 141
 II 240
 52
 I 40
 X 35

250 d 7-e 1	II 240	IV 439 d 4-8	148
251 e 2	II 5	IV 439 d 5	X 46
255 d 8	II 5	IV 439 e 2-3	148
<i>Philebus</i>		IV 439 e 3-4	148
20 e 5-6	114	IV 439 e 5	X 45
20 e 6	VIII 5	IV 440 a 3	X 23
26 d 9	I 8	IV 440 b 3	141, 163
28 d 8-9	124, IX 18	IV 440 e 5	141
28 e 2-5	124	IV 440 e 9-10	148
30 c 4-5	124, I 9, IX 18	IV 441 a 2	148
30 d	II 76	IV 441 a 5-6	148
46 e 8-47 c 4	IX 21	IV 441 c 5-7	X 23
65 a 1-2	161	IV 441 e 4	143-145, V 6
<i>Politicus</i> 272 e 5	160	IV 441 e 9	143
<i>Protagoras</i>		IV 442 a 2	143
329 c 5-6	VI 2	IV 442 c 10	X 26
329 d 1	VI 2	IV 442 c 10-d 1	143, 163, X 24
329 e 4	VI 2	IV 442 d 1	141, X 26
<i>Sophista</i>		IV 443 b 2	143 f
238 c 9	94	IV 443 b 2-4	VI 14
238 c 9-10	76, 162	IV 443 c 9-d 5	VI 14
238 c 10	160	IV 443 d 5	143, X 26
239 a 9-10	77	IV 443 d 5-e 1	149
244 d 12	IV 36	IV 443 e 1	150
244 d 14	IV 36	IV 443 e 2	143
248 a 12	164, VIII 7	IV 444 b 1	141
254 a 10	II 1	IV 444 b 3	141
262 c 4	73	IV 444 b 6-7	141
262 d 4	73	VI 508 a 4-d 4	II 104
265 b 8-9	163	VI 508 b 15	IX 37
<i>Staat (Respublica)</i>	II 4, 225	VI 508 d 1	II 120
II 379 b 15-16	160	VI 508 d 5	II 120
II 379 b 16	164	VI 508 e 3	162
II 379 c 5-6	89, 160	VI 508 e 5-6	163
II 379 c 6-7	164	VI 508 e 6-509 a 1	II 120
II 380 d 5	83, X 8	VI 508 e 6-509 a 7	162 f
II 382 e 8	X 8	VI 509 a 1	160, II 123
IV 423 e 5	V 4	VI 509 a 1-2	II 104
IV 430 e 6-7	VI 13	VI 509 a 3	II 123
IV 431 c 5-6	V 4	VI 509 a 6	160, II 244,
IV 431 d 9-e 1	143		VIII 2
IV 431 e 8	143	VI 509 b 2-4	II 104
IV 431 e 10-432 a 1	VI 13	VI 509 b 7-8	93
IV 432 a 3	143, X 26	VI 509 b 8-9	X 58
IV 432 a 7	X 26	VI 509 b 9	163
IV 432 a 7-8	143, X 24	VII 514 a 3-5	X 36
IV 432 a 9	X 23	VII 517 b 4-5	X 36
IV 433 c 6	X 26	VII 529 a 1-2	124
IV 433 c 6-7	143	VII 529 d 7-8	124
IV 433 e 12-434 a 1	VI 14	VII 533 d 1-2	II 147
IV 434 c 8-10	VI 14	VII 533 d 2	II 1
IV 435 b 9-c 2	X 23	VII 534 b 9-c 1	III 3
IV 435 e 1-3	X 23	VIII 554 e 4	143, X 26
IV 436 b 8	141 f	IX 586 e 4-5	141

- IX 589 a 7-b 1 II 4
 IX 591 d X 26
 IX 591 d 2 143, 145
 X 611 e 2 II 225
 X 611 e 5 45
 X 619 a 5-6 V 4
Symposium IV 24
 200 a 9 II 247
 201 c 4-5 VIII 2
 204 b 3 II 240
 204 b 4 II 247
 204 c 4 II 5, 240
 204 d 5 II 240
 204 e 2-3 II 240
 205 d 1-2 II 240
 210 e 3-5 II 240
 210 e 5 113
 205 e 7-206 a 1 II 240
 211 VIII 2
 211 a 1 93, 113, 115,
 VIII 9,11
 211 a 1-2 95 f, 115, IV 25 f
 211 a 1-5 VIII 1
 211 a 3-4 113
 211 a 6-7 160
 211 a 7 76
 211 b 1 83, X 8
 211 b 1-2 93, 113, 115,
 VIII 1, 9
 211 b 2 161
 211 b 3-5 VIII 1
 211 b 4-5 115
 211 b 7-c 2 II 240
 211 d 3-8 VIII 5
 211 e 1 161, 163 f, II 109
 211 e 1-4 X 72
 211 e 4 83, X 8
 218 e 2 160
Theaetetus
 155 d 3-4 II 247
 176 a 6-7 164
 176 b 1-3 V 3
 176 b 8-c 1 164
 192 a 4 I 4
 192 a 6 I 4
 205 c 7 84
Timaeus
 27 a 6 93, 96, VIII 9
 27 d 6 IV 25, 36 f
 28 a 6 IX 12
 28 c 73
 28 c 3 IX 12, 40
 28 c 5 76
 30 c 7-8 VI 20
 30 d 1-2
 35 a 1
 35 a 3
 35 a 5-6
 41 c 7
 42 d 3-4
 47 a 2-b 2
 47 b 7
 86 b 4-7
 87 c 4-5
 90 a 2-d 7
 90 a 4-b 1
 90 a 6-7
 Plotin I 8, 31, II 147,
 157, 165 f, 169,
 171, 176, 178,
 182 f, 201, 216,
 III 3, 32, IV 2,
 5, 17, 28, V 4,
 IX 4 f, 13, 58,
 X 47, 56, 60, 65
Enneaden
 (ed. P. Henry -
 H. R. Schwyzer)
 I 1,5
 I 1,10
 I 1,12
 I 2
 I 2,1
 I 2,2
 I 2,3
 I 2,4
 I 2,5
 I 2,6
 I 2,7
 I 4,2
 I 6,1
 I 6,3
 I 6,4
 I 6,5
 II 229
 165
 48, II 4
 43, 45, 48 f
 101
 144, VI 13 f
 98, I 14
 35, 45-47, 52,
 54, 99, 163 f,
 V 3, X 35
 38, 46 f, 52, 54 f,
 163, 165, II 123 f,
 230, 249
 35, 55, 152 f,
 X 36
 37, 52, 99, 162 f,
 165, II 105, 252,
 VI 18
 VI 7
 73
 II 241
 122, IX 59
 II 240
 35 f, 42-48, 50,
 52, 142, II 70,
 161, 266, 268
 42, 44 f, 49, 58
 42-44, 50, 52,
 88, 114, 161,
 164, II 5, 240, 249

- I 6,8
 I 6,9
 I 7,1
 I 7,3
 I 8,1
 I 8,2
 I 8,6
 I 8,7
 I 8,8
 I 8,15
 II 2,2
 II 9,1
 II 9,2
 II 9,6
 II 9,7
 II 9,9
 II 9,16
 II 9,17
 II 9,18
 III 1,4
 III 2,2
 III 3,5
 III 4,3
 III 5,1
 III 5,2
 III 5,4
 III 5,6
 III 5,9
 III 6,2
 III 6,5
 III 6,6
 III 6,7
 III 7,13
 III 8,7
 III 8,9
 III 8,10
 III 8,11
 III 9,4
 III 9,8
 III 9,9
 IV 1,1
 IV 3,8
 IV 3,9
 IV 3,10
 IV 3,20
 IV 3,32
 IV 4,2
 160, II 252
 36 f, 42-46, 48,
 51 f, 79, 152, 160 f,
 163, II 70, 97, 106,
 115, 123, 146, 194,
 243 f, 269, V 16,
 VIII 2 f
 162, II 249
 X 35 f
 II 97
 88, 162, I 8
 160, 164
 88, 160 f
 II 209, IX 10
 162, 164
 I 40
 84, II 228
 164
 X 36
 X 35
 161
 120
 160
 X 36
 II 221
 I 40
 110 f, I 27, VII 16
 11, I 40
 II 240
 49, II 5, 224 f
 II 240
 II 240
 116, I 40
 144, X 29
 142, V 1, X 59
 I 7 f
 50
 I 44
 165
 88, 165
 88, 164, I 45,
 II 158
 36 f, 49 f, 57, 116,
 120, II 235
 2, I 30, 61
 84
 88
 II 213, X 66
 VII 16
 VII 16
 VII 16
 II 153
 X 59
 164
 IV 4,12
 IV 4,35
 IV 7,8
 IV 7,10
 IV 7,13
 IV 8,1
 IV 8,5
 IV 8,6
 IV 9,5
 IV 10
 V 1,1
 V 1,2
 V 1,3
 V 1,4
 V 1,5
 V 1,6
 V 1,7
 V 1,8
 V 1,9
 V 1,10
 V 1,11
 V 1,12
 V 2,1
 V 2,2
 V 3,2
 V 3,3
 V 3,4
 V 3,5
 V 3,6
 V 3,7
 V 3,8
 V 3,9
 V 3,10
 V 3,11
 V 3,12
 V 3,13
 VIII 7
 165
 142
 37 f, 43-52, 55,
 II 161, 194, 225,
 233, 253, 269
 I 44
 X 35 f
 II 225
 50, 57
 2, I 15
 42
 X 49
 2, 8, I 28, II 111,
 VIII 8
 46, 59, I 40, 64,
 II 219, 225 f, 228,
 IX 7
 116, 120, 123,
 II 106, II 224,
 IX 18, 66
 84, II 113
 59, I 40, II 5, 113,
 262
 46, 59, 116, I 8, 61,
 II 113, 168, VI 20
 162, IV 13, 15 f,
 VIII 8, X 65
 163 f
 II 4, 111, 213 f,
 II 219, 224 226,
 IX 8
 II 111, 214, 219 f
 II 111
 I 40, 64
 2
 47, II 219 f, 225,
 230, IX 8
 38, 47, 56, II 220,
 224 f, II 230
 II 218-220, 226
 VI 20
 46, 49, 56, 88, II 6,
 II 218-220
 II 106, 220
 38, 51, 57, II 181,
 205, 218, 220, 225,
 228, 230 f, 233,
 245, 262, IV 18 f
 46, II 218, 225
 II 247
 53, 84
 162 f, II 100, 262
 160

- V 3,14 76, 161–163 VI 5,2 96, 115, 164,
 V 3,15 VI 19 IV 26, VIII 7
 V 3,17 2, 38, 93, I 8, VI 5,3 164, I 7
 V 4,1 II 158, 269, X 59 VI 5,4 2
 2, 77, 152, VI 5,9 I 7
 162–164, VI 19 f, VI 5,10 163
 X 49 VI 5,12 11, I 40, 44
 V 4,2 II 100, VI 19, VI 6,1 I 40
 VIII 8 VI 6,7 II 240
 V 5,1 II 181 VI 7,16 II 104
 V 5,2 II 181, VI 20 VI 7,17 75, 88, I 8 f
 V 5,3 160 f, II 244 VI 7,22 51, 57, I 40,
 V 5,4 79, I 8, 10 II 241, VIII 3
 V 5,5 164, I 40 VI 7,23 II 241, VIII 5
 V 5,6 53, 78, I 8 VI 7,24 113
 V 5,7 II 1 VI 7,30 84, 162, II 5
 V 5,8 IV 19 VI 7,32 58, 75, 79 f, 160,
 V 5,9 2, 83, 88, 161, I 7, VI 7,33 I 8, II 240, 243
 30 VI 7,35 165, II 5
 V 5,10 88, 163 f, I 8 f VI 7,36 52, 152, 162, 165,
 V 5,11 75, I 9 VI 7,41 II 111, 233, 244
 V 5,12 VIII 3 VI 7,42 I 44
 V 5,13 163, II 158 VI 7,42 77, 161
 V 6,3 I 8 VI 8,6 91, 93, IV 16
 V 7,23 II 256 VI 8,10 110
 V 8,1 IX 41 f, 54 VI 8,11 I 8
 V 8,3 161, II 98, 106, VI 8,16 80
 228 VI 8,18 2, 81
 V 8,4 120, 123 VI 8,21 I 30, 40
 V 8,5 120, 123, 129, VI 9,1 II 158
 IX 18, 60, 66 VI 9,2 I 8
 V 8,7 II 230 VI 9,3 II 252
 V 8,8 160 f VI 9,4 52, 79–81, 163 f
 V 8,10 36, 46 f, 49, 52, VI 9,5 152 f, 160, 162 f
 II 116, 254, IV 18 VI 9,6 11, 78, I 43, 63
 V 8,11 36 f, 47, 49, II 116, VI 9,7 51, 75, 79, 88,
 253, 255 VI 9,8 161 f, IV 3
 V 8,15 II 106 VI 9,9 II 252
 V 9,1 52 VI 9,11 II 111, 184, 209,
 V 9,2 161 215, 251, III 1,
 V 9,3 121–123, VIII 8, X 59, 68, 78
 IX 11, 42, 60 VI 9,9 2, 45, 50 f, 57, 88,
 V 9,5 VI 20, IX 11 161, I 40, 45, 49,
 V 9,6 VI 19 f, X 68 IV 3
 V 9,8 X 59 VI 9,10 152, II 254, X 67,
 V 9,14 43 73
 VI 1,29 IX 10 VI 9,11 36 f, 47, 49, 51,
 VI 2,4 2, I 15 64, 77, 120,
 VI 4,4 II 213 151–155, 158, 163,
 VI 4,5 I 7, 44 II 101, 111, 115 f,
 VI 4,7 2, I 6 119, 215, 244, 253,
 VI 4,10 50, II 99 255, IV 18, IX 18,
 VI 4,11 2, I 27 60, X 54, 59, 64,
 VI 5,1 152, 165 78

Plutarchos (ed. G. N. Bernardakis)	VII 14, 22	<i>De animae facultatibus</i> (ed. A. Smith)	
<i>De sera numinum vindicta</i>		184 F	160
549 F–550 A	VII 14	253 F	153
550 A	VII 5	427 F	161 f
<i>De placitis philosophorum</i>		<i>De regressu animae</i> (ed. A. Smith)	
IV 898 E	148	297 F	X 36
<i>De virtute morali</i>		297 a F	X 36
441 D	149	297 b F	X 36
441 D–E	149	297 c F	X 36
442 A	141, 144 f, X 34, 46	300 a F	X 36
442 B	X 45	<i>Historia philosophiae</i> (ed. A. Nauck)	
443 C	V 8	Fr. XV	163, X 49
444 F	144	Fr. XVIII	81
445 B	X 42	<i>In Parmenidem</i> (ed. P. Hadot)	
445 C	141, X 42	I 3	78, 160
446 D	144, 149	I 32	160
446 F	141, 149	I 32–33	162
448 C–D	141	II 9–10	93
448 D	141	IV 11–12	163
450 E	144	IV 25–26	II 97
Porphyrrios	II 183, VII 4, IX 37, 40, X 60	IV 27	IV 32
<i>Ad Marcellam</i> (ed. A. Nauck)		VII 34–35	81
8	80, 142	IX 3	164
9	163	IX 11–12	163
10	44, 51, 153, 156 f, X 54, 78	IX 24–25	77, 162
12	164	XI 21	84
13	49 f	XIII 17	78
16	163	XIII 18	83
19	II 97	XIII 19	80
32	163, X 36	XIV 4	164
33	X 35	XIV 5	84
34	X 36	XIV 12–13	164
<i>De abstinentia</i> (ed. A. Nauck)		XIV 14–15	160, 162
I 29	X 52	XIV 34	162
I 30	44	<i>Sententiae ad</i> <i>intelligibilia olventes</i> (ed. E. Lamberz)	
I 31	43 f, 142, 144, 153, 163	7	X 35
I 33	X 35	8	X 35
I 53	144	9	X 36
II 43	91, 100	14	84
III 26	99	16	II 252
III 27	V 1, 3	25	II 97
<i>De anima</i> (ed. A. Smith)		27	79
244 F	43, 48 f, 153, X 35	31	3, 81, I 30
		32	35, 37, 38, 45, 52, 54 f, 99–101, 144, 153, 156, 163, 165, I 14, II 105, 252, VI 3,

	8, 13 f, 18, X 54	156 162	163 160
35	79	<i>Excerpta Chaldaica</i>	
38	3	(ed. E. des Places)	
39	84	IV	154, 157, II
40	11, 162, 40, I 44, X 52		97, X 51, 54
41	44, X 36	<i>In Alcibiadem primum</i>	
44	I 45	(ed. L. G. Westerink)	
s. Macrobi. <i>Comm. In</i>		2,1	161, I 45
<i>Somn. Scip. II</i> 16,23		2,5-8	I 27
(50,3-4 Willis)	I 46	16,4-6	3
Poseidonios		19,18	160
<i>Fragmenta</i>		96,14	164
(ed. W. Theiler)		122,17-123,5	I 27
350	128	224,2	164
359	128	246,16-247,12	153
364	128, IX 30	247,9	157
366a	128	247,12	158, X 51
368	129	249,14	161, I 45
369	129	288,17	165
		301,9	164
		315,15-17	164
		315,16	164
Proklus	E 4, I 3, 31, III 28, IV 35, 37, X 64	320,5	161
		327,6-7	I 8
		329,12-13	162
<i>Elementa Theologiae</i>		<i>In Parmenidem</i>	
(ed. E. R. Dodds)		(ed. V. Cousin)	
1	I 8	I	I 8
8	162	IV	3, 160, I 6, IV 33
13	162, II 5	VI	75 f, 78, 80, 83, 154, 158, 162, I 8-10, 45, II 215, III 16
15	II 258		79-81, I 9 f
16	II 258	VII	IV 33
20	162, X 49	XII	
22	161	<i>In rem publicam</i>	
26	I 44	(ed. G. Kroll)	
27	11, I 44	I	76, 160, 164, III 3
28	162, II 5		
31	162	<i>In Timaeum</i>	
63	I 44	(ed. H. Diehl)	
75	I 8	I	76, 161 f, 164, I 40, 44 162, I 44
84	I 44		I 44
86	I 44		
87	I 44		
89	I 8		
92	I 8		
98	3, 164, I 30, 43	II III	
122	I 27	<i>Theologia platonica</i>	
123	160	(ed. H. D. Saffrey - L. G. Westerink)	
127	84	I 3	155, 160, I 7, II 97, X 54
136	I 8, 27		163
140	164, I 27		
148	157		
152	I 40, 44	I 12	

I 17	161, 164	VIII 1	164
I 18	89, 161	XIII 3	I 27
I 22	160-163	<i>De divinis nominibus</i>	
I 24	II 5, 256	(ed. B. R. Suchla)	
I 29	77	I 1	77 f, 81, 93,
II 1	93, 163		160, 162, I 27,
II 2	79, 93, 162,		II 100, IV 29
	X 49	I 2	76
II 3	I 7	I 3	158
II 4	77, 163,	I 4	157, 163
	IV 30, X 49	I 5	76-78,
II 6	160, 163,		161-163, III 3
	II 258	I 6	78
II 7	77 f, 83, 161,	I 7	II 258
	163	II 4	I 46
II 8	44, 155, I 45	II 5	9, I 39
II 9	84, II 5	II 6	9, I 39
II 10	77 f	II 7	90
II 12	75	II 11	I 36
III 7	I 8	III	8
III 8	164, I 8	IV 1	162
III 11	161	IV 2	161, 165
III 12	I 44	IV 4	II 6
III 18	161	IV 6	161, II 258
VI	93	IV 7	VIII 1
		IV 10	75, 79 f, 83,
Pseudo-Archytas			161-163, II 5
s. Iamblichos <i>Protr.</i> 4	X 72	IV 18	162
		IV 21	164 f
Pseudo-Aristoteles		IV 35	89, 161
<i>De Mundo</i>		V 1	90, IV 34
(ed. W. L. Lorimer)	IX 5	V 2	90
396 b 11-12	IX 41	V 4	IV 34
396 b 23-397 b 8	IX 43	V 5	17, IV 34
396 b 28-29	IX 43	V 6	X 68
398 a 10-11	161	V 10	8
398 b 1	161	VI 2	II 256
398 b 8	IX 43	VII 1	76, 135
399 b 22	IX 44, 56 f,	VII 2	135
	64	VII 3	162
399 b 33	IX 42	VIII 2	83, 160, 162,
399 b 33-400 a 3	IX 42		164
		VIII 3	164
Pseudo-Dionysius		IX 2	8, 11, 79, 81,
Arcopagita	E 4, III 3,		I 44, 63
	VI 20	IX 3	76
<i>De caelesti hierarchia</i>		IX 4	I 44
(ed. G. Heil/ M. Ritter)		IX 5	I 44
		X 2	82
I 2	II 1	XI 6	90, 164
II 2	161	XII 3	84
II 4	161 f	XIII 1	I 44
VII 1	I 44	XIII 3	83

De ecclesiastica hierarchia
(ed. G. Heil)

I 1	158
I 2	158
I 3	I 46
III 3	I 35, 39
III 8	145, 158

De mystica theologia

(ed. G. Heil – A. M. Ritter)	
I 1	161, 163
I 3	162
II	163
III	162
IV	79–82, 161
V	79, 82, 161

Epistulae (ed. G. Heil/
A. M. Ritter)

I	162 f
Pseudo-Euripides	
<i>Fragmenta</i> (ed. A. Nauck)	
1	IX 30
1129	92

Pseudo-Gregor
von Nyssa

De creatione hominis
(ed. H. Hörner/
PG 44)

I	II 4
<i>Quid sit ad imaginem Dei</i> (PG 44)	
1340 B 1–6	II 237
1340 B 2–3	II 237
1340 C 1	II 237

Pseudo-Justinus

De monarchia (PG 6)

2	92
Pythagoras	IX 16
s. Iamblichos <i>Protr.</i> 9	123

Sallustios

De diis
(ed. A. D. Nock)

6	161
---	-----

Simplikios

In Physica (ed. H. Diels)

I 5	X 49
I 7	IV 13, 15, X 49, 65

*Stoicorum Veterum
Fragmenta*

(ed. J. von Arnim)

I 98	IX 9
I 157	IX 28
I 158	IX 28
I 160	127
I 171	128, IX 28
I 172	128, IX 28
I 199–200	VI 4
I 202	163
I 374–376	VI 4
I 484	I 4
I 530	IX 28
II 55	I 4
II 416	II 221
II 441	II 221
II 473	II 221
II 827	X 62
II 836 f	II 103
II 912	VII 17
II 913	VII 17
II 945	IX 28
II 1009	IX 30
II 1010	IX 39
II 1024	IX 28
II 1025	163
II 1027	IX 9, 28
II 1133	IX 28
II 1134	IX 28
III 23	114
III 29–38	VIII 2
III 41	114
III 215	114
III 262	162, VII 20
III 263	162
III 266	162, I 27
III 293	163
III 295	VI 5
III 295–304	VI 4
III 299	VI 5
III 303	VI 6
III 422	VII 4
III 471	VII 4, 6, 21
III 479	II 110
Syrianos	III 11, IV 35
<i>In Metaphysica</i> (ed. G. Kroll)	
10,5–6	78
11,16–17	93

38,7	75	Tauros	
44,2	83	s. Gellius <i>Noct. Att.</i>	
46,25	84	I 26,11	V 8
166,3-4	X 49		
183,26	76	Zenon	IX 28

C. MODERNE AUTOREN

Arnou	II 14 f, 240, 247	Gronau	IX 2 f, 26 f, 39, 43, 70
Balás	II 78		
Bréhier	II 233, IX 26 f	Hadot	IV 32
		Hegermann	IX 26
Callahan	II 4, VI 2, VII 1, VIII 4, IX 1, X 1	Heil	II 83
Carabine	III 5	Heinemann	IX 26 f, 37
Cherniss	II 20, 22, 75, 83, 225, 237, 246-248	Henry	I 28, 64, X 80
Corsini	III 7, IV 35	Henry-Schwyzler	II 114, 233, 252, IX 7, X 35 f, 55
Courcelle	II 4, 67, 80-87, 154, X 35, 79	Horn	II 17, 19, 107
		Ivánka, von	II 26, 34, 49, 56, 62, 72, 95 f, 187, 198, 205 f, 208 f, 241, 247
Daniélou	II 26, 34, 38-50, 56, 72, 95 f, 138, 142 f, 157, 187, 198, 217	Jaeger	IX 26 f
Dehnhard	I 28, 64		
Diekamp	II 8-13, 20, III 2 f	Karrer	II 2 f
Dillon	IV 36, IX 34	Koch, Hugo	II 20, 181
Dodds	I 5, 17, 27, 47 f, 50 f, 57, 60, IV 13, 15, IX 26	Koch, Hal	VII 14
		Krämer	I 45, X 72
Dölger	I 4	Kotter	I 37 f
Dörrie	E 1-3, IV 6, IX 33	Kroll	IX 26
Douglas	III 7		
		Ladner	II 98, 134, 216
Escribano-Alberca	II 85, 89 f, 92, IX 73	Laffranque	IX 26 f
Esper	II 97	Lamberz	X 55, 60
		Langerbeck	II 6, IX 24
Fernández	VII 4, 6, 14	Leys	II 61-64
Festugière	III 8, 10, 14, 23, 31, 42, 50, 55, 58, 60, IV 13, 18, IX 4, 19-24, 38, 44, 49, X 72	Lieske	II 58-60
		Lilla	I 9 f, 15 f, 18-21, 24-26, 28, 31 f, 34, 36, 40 f, 45, 51, 57, 61, II 1, 100, 110, 158, 185 f, 216, 221, 244, 262, 267, III 3-7, 9, 11 f, 15-21, 23-27, 29, 31-37, 39-54, 56-62, 65-82, 84 f,
Früchtel	IX 27		
Geffcken	IX 26 f		
Giet	IX 61		
Graeser	VII 16		

- ἀδικεῖν 79
 ἀδύνατος 76
 ἄδυτον 92
 ἀειδής 73 f
 ἀέν(ν)αος 11, 13
 ἀθάνατος 13, 94
 ἀθέατος 52, 73 f, 77
 ἀθεώρητος 131, 133
 ἀθροίζειν 44, 67
 αἰδῖος 13, 63, 120
 αἰθρία 17, 32, 52
 αἰσθησις 109, 161
 αἰσθητήριον 157
 αἰσθητός 120, 155
 αἰσχρός 16, 43, 47, 113
 αἰτία 83, 88, 93, 124, 135, 150 f
 αἰτιᾶσθαι 89
 αἴτιος 88–90, 93 f, 125
 αἰών 117
 ἀκάματος 11–13
 ἀκατάληπτος 73, 75 f, 159
 ἀκατανόητος 159 f
 ἀκατονόμαστος 77 f
 ἀκηλίδωτος 34, 70
 ἀκήρατος 35, 45, 62, 98, 109, 120
 ἄκλητος 78
 ἀκοινώνητος 77
 ἀκολουθεῖν 99, 104, 109
 ἀκολουθία 106
 ἀκόνη 48
 ἀκτίς 24, 34, 88, 133
 ἀλήθεια 34, 37 f, 160
 ἀληθής 56, 61, 122, 162
 ἀληθινός 24, 34, 36, 40, 45, 48, 51, 57, 106, 120, 160
 ἀληθῶς 41, 137 f, 149, 162
 ἄληπτος 75 f
 ἀλλάττειν 47
 ἀλλοιοῦσθαι 3
 ἀλλοτριοῦσθαι 142
 ἀλλοτριώσις 17, 38, 52
 ἀλογία 77, 142
 ἀλόγιστος 142, 148
 ἄλογος 48, 76, 141, 144, 148 f
 ἁμαρτάνειν 54, 99, 110
 ἁμαρτία 39, 43, 107 f, 137, 142
 ἀμβλύνειν 113, 115
 ἀμβλυωπεῖν 118
 ἀμεγέθης 73, 78 f, 87
 ἀμείνων 63, 99, 143
 ἀμείωτος 11 f
 ἀμερής 153 f
 ἀμέριστος (-ως) 2 f
 ἀμέτοχος 81
 ἀμέτρητος 37
 ἄμετρος 98
 ἀμήχανος 66, 120, 123
 ἀμιγής 55, 103, 163 f
 ἄμικτος 35
 ἄμιλλα 141
 ἀμορφία 81
 ἀμφιεννύναι 43 f
 ἀναβαίνειν 44, 51, 120, 152–155
 ἀναβλέπειν 120, 134
 ἀνάβλεψις 125
 ἀνάγειν 44 f, 152
 ἀναγκάζειν 124
 ἀνάγκη 104
 ἀναδέχεσθαι 43
 ἀναδρομή 151
 ἀναιρεῖν 144
 ἀνακαλεῖν 66, 68
 ἀνακεραννύναι 21
 ἀνάκρασις 137, 149
 ἀνακρεμαννύναι 125
 ἀναλαμβάνειν 16, 38, 42, 45, 49, 107
 ἀνאלάμπειν 16, 38 f, 42, 45, 48, 70
 ἀναλογία 8
 ἀναλογίζεσθαι 34, 117–119, 135
 ἀναλόγως 8, 130, 135
 ἀναλύειν, ἀνάλυσις 155
 ἀνάπαυσις 33
 ἀναπείθεσθαι 146
 ἀναπιμπλάναι 48
 ἀναρριπίζειν 141
 ἄναρχος 13
 ἀναστομοῦν 97 f
 ἀνατείνεσθαι 125
 ἀνατρέχειν 154
 ἀνατυποῦν 117
 ἀνδρ(ε)ία 99, 103, 105 f
 ἀνδριαντοῖτιός 131
 ἀνδριάς 121 f, 131, 133
 ἀνεγείρειν 153 f
 ἀνέκλειπτος 11 f
 ἀνεκλήπις 13
 ἀνέκφραστος 160
 ἀνελάττωτος 11 f
 ἀνεννόητος 160
 ἀνεπίδεκτος 98

ἀνεπινόητος	160	ἀπερίγραφος	76, 82 f
ἀνέρχεσθαι	44, 51, 63	ἀπερίληπτος	76, 83
ἀνέχειν	158	ἀπερίμετρος	82
ἀνήνυτος	73, 75	ἀπερινόητος	160
ἀνὴρ	98	ἀπερίοριστος	76, 82 f
ἄνθος	61, 154	ἀπερισπάστως	156
ἀνθρώπινος	24, 39, 64, 70, 97 f, 117, 137, 149 f, 161	ἀπλότης	17, 32, 53, 84
		ἀπλοῦς	53, 73, 83 f, 98, 137 f, 148–150, 152 f
ἄνθρωπος	16, 38, 48, 64 f, 67, 98 f, 109, 123, 125, 138 f, 148, 156	ἀπλοῦσθαι	158
		ἀποδύειν	44, 153, 155
ἀνιέναι	44	ἀπόθεσις	22, 39, 44 f
ἀνιχνεύειν	73	ἄποιος	73, 79 f
ἄνοδος	155	ἀποκαθαίρειν	15, 31, 35, 44, 46, 55
ἀνοησία	77	ἀποκαταλλάσσειν	138
ἀνομία	107 f	ἀποκλύζειν	16, 22, 38–41, 45, 48, 70
ἀνόμοιος	49		
ἀνορθοῦν	125	ἀποκρούειν	48
ἀντακολουθεῖν,		ἀποκτείνειν	138
ἀντακολουθία	104	ἀπολαμβάνειν	40, 42
ἀντίβασις	141	ἀπολείπειν	2, 150
ἀντιλάμπειν	23, 33, 45	ἀπολλύναι	39, 43, 55, 94, 115
ἀντιλύπησις	148	ἀπόλυτος	95
ἀντιμάχησις	145	ἀπομάσσειν	48
ἀντιποιεῖσθαι	1–3	ἀπονεμητικός	162
ἀντιπρόσωπος	15, 24	ἀπονίπτειν	44, 48, 70
ἀντιστρατεύεσθαι	140, 142, 145	ἀποξείν	45, 48
ἀντιστρατηγεῖν	145	ἀποξύνειν	16, 38, 40 f, 45, 48
ἀνώλεθρος	13, 94		
ἀνώνυμος	77 f	ἀποπλύνειν	40 f, 44
ἀνωτάτω	148	ἀπορρεῖν	10 f, 34
ἄξια	8, 14, 162	ἀπόρρητος	118 f, 123, 133
ἄξιος	73, 124	ἀπορρίπτειν	35, 39, 41
ἄξιον	56	ἀπορροή, ἀπόρροια	10 f, 66
ἀόρατος	21, 92, 130, 133, 135	ἀποσημαίνειν	103
		ἀποσκευάζειν	155
ἀόριστος	98	ἄποσος	73, 79
ἀπάθεια	17, 24, 34 f, 38, 52, 97, 99 f, 156	ἀπόστασις	152 f, 157
ἀπαθής (-ῶς)	35, 52, 54 f, 97–99, 109	ἀποστατεῖν	4
		ἀποτελεῖοῦν	158
ἀπαλλάττειν	35	ἀποτιθέναι	39, 41, 44, 153 f
ἀπανταχῇ	8	ἀποτρίβειν	45
ἀπαύγασμα	17, 32	ἀποφάνειν	91, 150
ἄπυστος	11–13, 145	ἀπόφασις	74
ἀπεικονίζειν	62	ἀποφάσκειν	77
ἀπεικόνισμα	33	ἀποχή	35
ἀπειλή	109 f	ἀπωθεῖν	97 f
ἀπειρία	4	ἄργος	114, 120
ἄπειρος	13, 75, 82	ἀρετή	1, 34, 37, 48, 54, 72, 97–99, 103 f, 106, 110, 143 f, 162
ἀπέραντος	75		
ἀπεργάζεσθαι	35		

ἀριθμός	6	ἀφαιρεῖν, ἀφαίρεσις	43, 45, 48 f, 52, 54 f, 74, 79 f, 153, 155
ἀριστοτέχνης	135		
ἀρμόζειν	143		
ἀρμονία	118 f, 143–145	ἀφανής	133
ἄρνησις	74	ἀφθαρσία	32
ἄρρητος	77, 159 f	ἄφθαρτος	13, 33, 39, 45
ἀρρώστημα	111	ἄφθεγκτος	160
ἀρτᾶσθαι	89, 115	ἄφθονος	131
ἀρχαῖος	114, 157	ἀφιέναι	36
ἄρχειν	99, 105, 132, 143 f	ἀφιστάναι	23
ἀρχέτυπον	16 f, 22, 32–38, 42, 45 f, 49, 61 f, 64 f, 68, 106, 120	ἀφορᾶν	55
	12, 17, 38 f, 42, 45, 50, 56, 61, 66 f, 84, 88, 92 f, 95, 99, 105, 114, 125, 134 f, 143, 150 f	ἀφορμή	64
ἀρχή		ἄφραστος	55
		ἀφώτιστος	47
		ἀχίτων	44
		ἀχλύς	43, 52
		ἀχράντως	156
		ἄχρηστος	16, 47
		ἄχώριστος	122
ἄσβεστος	11 f		
ἀσθένεια	107	βαθύς	144
ἀσκέδαστος	153	βασιλεία	15, 140, 142
ἄσπειστος	142, 145	βασιλεὺς	91, 161
ἄσπονδος	141 f, 145	βέλτιστος, βελτίων	105, 141
ἀστήρ	124 f, 131 f	βίος	16, 24, 34, 38 f, 44, 48, 70, 98, 109, 140
ἄστρον	118, 120, 124, 131, 134 f		
ἀστρονομία	131	βλάβη	134
ἀσύνθετος	73, 83 f, 137, 149 f, 152	βλέπειν	1 f, 16 f, 22–24, 32–34, 36, 44–47, 49, 52, 64, 66–68, 73, 87, 91, 99, 117–119, 125, 132
ἀσχημάτιστος	73, 80 f, 137, 149 f		
ἀσώματος	3	βόρβορος, βορβορώδης	39, 41, 43, 48
ἀταξία	97	βότρυς	34, 44
ἀτάραχος	144	βούλεσθαι	99, 146
ἀτέλεστος	13, 75	βουλητὸν πρῶτον	113
ἀτελεύτητος	13, 75, 109	βρυγμός οδόντων	109
ἀτελής	54, 75		
ἀτενίζειν	49	γαλήνη	145
ἄτρυτος	11 f	γέηννα	109
αὐγή	23, 33, 45, 48, 50, 118	γεηρός	48
αὐθαίρετος	114	γειτόνημα	62
ἄυλος	73 f, 138	γέμειν	142
αὐξάνειν	74, 94, 115	γενεσιουργός	130
αὐτάρκης	115	γένεσις	23, 94, 125
αὐτοαγαθότης	90	γεννᾶν	54, 59, 65 f, 106, 116
αὐτοδύναμις	90		
αὐτοζωή	90	γένος	54, 62, 105, 125
αὐτοθεότης	90		
αὐτόκαλλος,			
αὐτοκαλλοποιός	90		
αὐτοσοφία	135		
αὐχμώδης	24		

γεώδης	48	διατριβή	33
γή	118, 125	διαφαίνεσθαι	24
γήϊνος	39, 43	διαφορά	141, 151
γίγνεσθαι	11 f, 23 f, 32 f, 35–37, 39, 41 f, 44–49, 52, 55, 60, 62–64, 67, 72, 81, 87, 94, 100, 105, 110 f, 115–117, 120–123, 125, 128, 133 f, 137 f, 140, 142 f, 145, 149, 152, 156	διαφωτίζειν	33, 39, 42, 45, 70
		διαχαράττειν	61
		διαχεῖσθαι	157
		διδάσκειν	15, 31, 41, 118
		διδόναι	50 f, 61, 63, 66, 88, 106, 110, 122, 124 f
		δήκειν	62, 129, 131
		διστάναι	141
		δίκαιος	61, 97, 124
		δικαιοσύνη	103, 105 f, 142, 144 f, 162
γιγνώσκειν	33, 44, 61	διμερής	148
γνώθι σαυτόν	25, 29	διοικεῖν	110, 128
γνώμη	120	διόρθωσις	110
γνωρίζειν	24, 89	διορίζειν	82
γνώσις	61, 66, 154, 158, 161, 163	διορισμός	158
γνωστός	158	διπλόη	137, 139, 147, 149, 152
γυμνός	15, 44	διττός	148 f
γυμνοῦν	48	διφυής	149
		δίχας, διχῆ	148
δερμάτινος	13	διωκτός	114
δεύτερος	90 f	δόγμα	138
δέχεσθαι	24, 47, 97, 153	δοκεῖν	15, 81, 109, 122
δηλοῦν	118 f	δόξα	143
δημιουργεῖν	128, 130	δουλεύειν	137
δημιουργημα	117, 119, 129	δουλοῦν	110
δημιουργός	61, 117, 119, 122, 130–132	δριμύς	110
διαδεικνύναι	118	δρόμος	131
διαzeugνύναι	103	δυάς	139 f, 147, 149
διάθεσις	15, 31, 35, 46, 54, 99, 105	δύειν	43
διαιρεῖν (-εῖσθαι)	148, 158	δύναμις	2, 6–8, 11 f, 14, 24, 36, 47, 62, 68, 82 f, 90, 97, 117–119, 123, 129, 131, 136, 139, 153–155, 157, 161, 163
διαίρεσις	153	δύνασθαι	62, 151
διακαίειν	107, 110	δυνατός	98 f, 103
διακοσμεῖν	124, 131, 134	δύο	125, 137–139, 141, 145, 147–150, 152
διακρίνειν	124	δυσμαχεῖν	141
διάκρισις	155, 157, 159	δωρεά	90, 125
διακυβερνᾶν	124	δωρεῖν	125
διαλαμβάνειν	73, 87		
διαμερίζεσθαι	1 f, 8	ἐάν	48, 76 f, 97, 105
διανοεῖν	61 f, 76	ἐγγειος	125
διανοητικός	61 f, 118	ἐγγίγνεσθαι	118
διάνοια	60–62, 117 f	ἐγγύς	7 f, 138 f, 154
διασημαίνειν	103		
διασκεδαννύναι	153		
διασπᾶν (-ᾶσθαι)	157		
διασώζειν	39		
διάταξις	135		
διαταράττειν	141		
διατάσσειν	6		

ἐγείρειν	147	ἐλλείπειν	11
ἐγκαθιδρύειν	62	ἐμμιγνύναι	24
ἐγκατασκευάζειν	17, 38, 42, 50, 56, 61	ἐμποροῦν	24
ἐγκελεύειν	97	ἐμπαθής	15, 31, 35, 46, 97 f
ἐγκολπίζειν	7	ἐμπεριέχειν	82
ἐγκρατής	124	ἐμπιπλάναι	24
ἔδρα	106	ἐμπίπτειν	39, 43
εἰδέναι	67, 78, 125	ἐμποιεῖν	73, 99
εἶδος	4, 24, 35, 45, 47, 49 f, 57, 90, 103, 106, 120–122, 125, 148, 158	ἐμφαίνεσθαι	117–120, 123, 129
εἰδωλον	46, 59, 122	ἐμφάνεια	32
εἰκῶν	15, 17, 22, 24, 31–42, 44, 46 f, 49–52, 56–64, 67–69, 154, 158	ἐμφορής	49
εἰλεῖν	154	ἐμφύλιος	140–142, 152
εἰλικρινής	35	ἐνανθρωπεῖν	139
εἶναι, τό	50, 87, 91–95, 150	ἐναποτιθέναι	117, 119, 122
εἰπεῖν	15, 76 f, 124	ἐναργής (-ως)	34 f, 63
εἰρηναῖος	145, 158	ἐναρμόνιος	118 f
εἰρήνη	137 f, 144 f	ἐνατενίζειν	55
εἰρηνικός	140, 142, 145, 152	ἐνδεής	67
εἰρηνοποιήσις	145	ἐνδειξίς	89
εἰρηνοποιία	137, 149	ἐνδέχεσθαι	78
εἰρηνοποιός	137, 140, 145	ἐνδοσις	153
εἷς, μία, ἓν	2–4, 6, 8, 36, 60, 79–81, 84, 90 f, 93, 95, 103 f, 106, 110, 124, 131, 133, 137 f, 149–158	ἐνεικονίζειν	24
εἰσδέχεσθαι	47	ἐνεῖναι	4, 121, 143, 148, 158
εἰσδύειν	47, 67, 155	ἐνέργεια	13, 51, 54, 59, 62, 65, 69, 118, 153
εἰσιέναι	155	ἐνεργεῖν	47, 54, 106, 122
ἐκβαίνειν	152	ἐνεργός	140, 142
ἐκδιδόναι	48	ἐνευρίσκειν	73, 81
ἐκκαθαίρειν	22, 34, 37, 39–41, 44, 52, 70	ἐνθεσις	121 f
ἐκλάμπειν	37, 45, 48, 72	ἐνθυμείσθαι	36, 120, 134
ἐκρεῖν	10	ἐνίζειν	153–155, 157 f
ἐκταράσσειν	142	ἐννοεῖν	36, 49, 77, 117
ἐκτύπωμα	9	ἐννοια	73, 117, 119, 125, 128, 135
ἐκφαίνειν	49, 89, 92	ἐνοειδής	158
ἐκφέρειν	97	ἐνοικεῖν	147
ἐκφεύγειν	98, 109	ἐνοποιεῖν (-εἶσθαι)	158
ἐκχεῖν	10, 12, 14	ἐνοποιός	155, 157
ἐλαττοῦσθαι	1, 7 f, 11 f, 14	ἐνοπτρίζειν (-εσθαι)	34, 50
ἐλάττων	50, 59, 115	ἐνοράν	36, 49
ἐλεύθερος	33, 35	ἐνότης	150
ἔλκειν, ἐλκτικός	66	ἐνοῦν (-οὔσθαι)	139, 154, 156
ἐλλάμπειν	34, 45, 51, 57 f	ἐντεχνος (-ως)	118 f, 135
		ἐντίθεσθαι	3, 47
		ἐντολή	138
		ἐντυγχάνειν	3
		ἐντυποῦν	16, 35, 45, 47
		ἐνυπάρχειν	122
		ἐνωσις	145, 153–155, 157 f

- ἐξαιρεῖν 99, 137, 150
 ἐξαίφνης 65
 ἐξαλείφειν 43
 ἐξάπτεσθαι 88
 ἐξεπείν 76
 ἐξημεροῦν 145
 ἐξίς 103, 105, 162
 ἐξουσία 23
 εοικέναι 103, 130
 εὖν 94
 ἐπανάστασις 141
 ἐπανατρέχειν 17, 38, 42, 44, 50
 ἐπανέρχεσθαι 40, 42, 44, 137 f, 149, 152–154
 ἐπανθεῖν 16, 38, 43, 49
 ἐπανιέναι 65, 157
 ἐπάνοδος 39, 42, 44
 ἐπέκεινα 36 f, 60, 64, 66, 78, 95, 114, 152, 155
 ἔπεσθαι 54, 99
 ἐπέχειν 144
 ἐπιβάλλειν 32
 ἐπιβολή 77, 153
 ἐπιγίγνεσθαι 22, 39, 44
 ἐπιιδόναι 9
 ἐπιζητεῖν 61
 ἐπιθεῖν 36
 ἐπιθυμεῖν 66 f, 146
 ἐπιθυμητικός 21, 144, 146, 148
 ἐπιθυμητός 16, 113–115
 ἐπιθυμία 65, 73, 98, 142, 145 f, 148, 152, 158, 165
 ἐπιλάμπειν 2, 21, 38, 58, 62
 ἐπιμέλεια βίου 16, 18, 38 f, 48, 70
 ἐπιπλάττειν 16, 38, 43, 48
 ἐπιστήμη 90, 117–119, 122
 ἐπιστήμων 130
 ἐπιστρέφειν 63, 66–68
 ἐπιστροφή 65
 ἐπίταγμα 140, 142
 ἐπιτελεῖν 134
 ἐπιτηδειότης 8
 ἐπιτιθέναι 99, 107
 ἐπιφαίνειν 33
 ἐρᾶν 65
 ἐράσμιος 21, 65
 ἐραστής 65
 ἐραστός 16, 65
 ἔργον 34, 48, 70, 87, 97 f, 117–119, 131
 ἐρμηνευτικός 89
 ἔρως 65–67
 ἐρωτικά 65
 ἕτερος 89 f, 103, 137, 148 f
 ἑτερότης 157 f
 ἔτοιμος 125
 εὐαγγελίζειν 138
 εὐαρμοσσία 117, 119
 εὐιλατεύειν 107
 εὐκοσμία 132
 εὐπέθεια 144
 εὕρεσις 66
 εὕρίσκειν 3, 55, 107, 138, 142
 εὐρώς 16, 38, 41, 48
 εὐτακτος 118 f, 125
 εὐταξία 120, 125
 ἐφέλκειν 24
 ἔφεσις 67
 ἐφετόν 67
 ἐφίεσθαι 65–67
 ἐφορᾶν 47
 ἔχειν (-εσθαι) 17, 21, 23, 33, 35–38, 43, 45, 47–51, 60–64, 66–68, 72, 75–80, 82 f, 88 f, 94, 99, 103–106, 113–116, 120, 122, 124, 128, 134, 144, 148, 151–154, 158
 ἔχθρα 138 f
 ζεῦγος 147
 ζῆν 2, 99, 110, 146 f
 ζητεῖν 55, 66, 72, 120, 131
 ζήτησις 124
 ζητούμενον 17, 38, 50–52, 59, 73
 ζυγομαχεῖν 141, 147
 ζωή 14, 34, 45, 51, 57, 61, 63, 87 f, 98, 125, 147, 153, 158
 ζῶον 106, 110, 125
 ζωοποιεῖν 147
 ζωτικός 64
 ἡγεῖσθαι 104, 120, 144
 ἡγεμονία 144
 ἡγεμονικόν 33
 ἡδονή 109
 ἠθικός 99
 ἡκεῖν 50, 57, 60, 64, 88, 120, 122 f, 125, 131, 152
 ἡλιακός 24
 ἡλιοειδής 37
 ἥλιος 1 f, 34, 48, 50, 69, 123–125, 131

ἡμέρα	4, 124 f, 131	θυμοειδής	148
ἡσυχία	144 f	θυμός	142, 145, 148, 152
θανατοῦν	146	ἰᾶσθαι	107 f
θαῦμα	118	ἰατρεύειν	107, 110
θαυμάζειν	120, 132 f	ἰατρός	108, 111
θαυμαστός	65, 124, 145	ἰδέα	95, 106
θέα	32, 46, 49, 52, 54, 123, 125	ἰδιοπραγία	105
θέαμα	15, 17, 32, 36, 52	ἰδρύνειν	50
θεαρχικός	90	ἰμάτιον	43 f, 117
θεᾶσθαι	45-47, 49, 52, 55 f, 63, 67, 87, 92, 118, 123, 125, 131 f	ἴνδαλμα	61, 63
θεῖος	12, 15, 17, 24, 31 f, 34, 45 f, 52, 54, 57, 60, 62 f, 73, 84, 89, 91, 98 f, 118 f, 123, 125, 129, 131, 134 f, 137, 139 f, 142, 144, 149 f, 153 f, 158	ἰός	39, 41, 43, 48
θειότης	60	ἰσχύειν	153, 157
θεοειδής	16, 37-39, 42, 45, 47 f, 62 f, 70, 72, 157	ἵχνος	36, 47, 49, 61, 63
θεοείκελος	138, 150	ἰώδης	16, 38 f, 41, 43, 48
θεομίμητος	157 f	καθαίρειν	15, 24, 33-35, 44-46, 52, 54 f, 70
θεοποιός	90	καθάπτεσθαι	107
θεός	3, 13, 15-17, 21, 23 f, 32 f, 36, 38 f, 41 f, 45, 47, 49 f, 52, 54 f, 57, 61, 68, 77, 80 f, 83, 88, 90-93, 95, 99 f, 108, 118 f, 123-125, 128-130, 132-134, 136-139, 145, 150, 162	καθαρός (-ως)	15, 17, 22, 24, 32, 35, 37, 39, 44-47, 49, 52, 54-56, 61 f, 65, 78, 80, 98 f, 159, 163
θεός θεῶν	95	καθαρότης	17, 22-24, 32 f, 38, 44, 49, 52-55, 98, 159, 163 f
θεότης	6, 17, 22, 24, 38, 52, 84	καθάρσιον	40, 44
θεοῦσθαι	156	κάθαρσις	35, 46, 53 f, 153
θεραπεία	146	καθαρτικός	54
θεραπεύειν	108, 146	καθῆκον	99
θεωνυμία	90	καθορᾶν	15, 17, 22, 31 f, 35, 46, 49 f, 65, 124, 130, 135, 149
θεωρεῖν	17, 46, 49, 63, 87, 89, 99, 103, 114, 123, 130-132, 158	καινίζειν	6, 13
θεωρητικός	100	καινός	132, 138
θεωρία	123, 126, 165	κακία	16, 22, 24, 39, 41, 43, 47, 109, 137
θνητός	125, 147	κακόν	17, 24, 38, 52
θολερός	24	καλεῖν	65, 77, 146, 148
θόρυβος	141	καλλονή	130
θυμικός	148	καλλοποιός	58, 90
		κάλλος	15 f, 21, 24, 31-36, 38-40, 42 f, 45 f, 48, 50, 55, 62, 65 f, 68, 70, 106, 114, 118, 120, 128, 132 f, 135, 159, 161
		καλλωπίζειν	36, 41 f, 47, 49, 67
		καλός (-ως)	23 f, 34-36, 45 f, 48-50, 52, 58, 62, 65 f, 70, 89, 113-116, 128, 132 f
		κάλυμμα	39, 43

καλύπτειν	33, 39, 42, 45, 70	κτίσις	7 f, 117, 119, 130
καρδία	15-17, 31 f, 38, 46, 48, 52	κτίσμα	130
καταβαίνειν	43 f	κύκλος	24, 154
καταθεᾶσθαι	125	κυκλοφορία	118
κατακερματίζειν	153	κυματοῦν	142
κατακοσμεῖν	62, 98	κύριος, ὁ	16, 107, 131
καταλαμβάνειν	32, 54, 103, 138	κύριος (-α -ον)	125
καταλάμπειν	37 f, 72	κυρίως	137, 140, 145, 150
καταλείπειν	24, 48	κυροῦν	137
καταληπτός	154	κωλύειν	139, 153
καταμελαίνειν	39	λάμπειν	23, 33
κατανοεῖν	41, 52, 132, 154	λαμπηδών	48
κατανόησις	16, 21, 47, 117, 119	λαμπρός	45, 69
καταπαύειν	145	λογίζεσθαι	61 f, 148, 159, 165
καταπίπτειν	158	λογικός	62-64, 148
καταργεῖν	138	λογισμός	41, 61, 73, 77, 97-99, 141 f, 144, 149
κατασκευάσμα	117, 119	λογιστικόν	61, 99, 142-144, 148
κατασκευή	16, 45, 47, 117, 119, 125	λόγος	11, 15, 23 f, 33 f, 39, 45, 59, 60-64, 76 f, 97-99, 103, 107, 110 f, 114, 121 f, 124, 127 f, 133 f, 140 f, 148, 154, 162
κατάστασις	103, 144	λύειν	138 f
καταστέλλειν	97-99	μάθησις	124
καταστοχάζεσθαι	64	μακάριος	15, 17, 32, 52, 97, 145
καταφρονεῖν	114	μακαριότης	40, 42, 45, 61, 139
κάτοπτρον	24, 32-34, 50, 54	μακαρισμός	97, 103, 137
κατορθοῦν	97 f, 140	μαλακία	107
κατορύττειν	43	μάχη	141 f, 145, 157
κέντρον	59, 153 f, 157	μεγαλεῖον	135
κεφάλαιον	65	μεγαλοδωρεά	23, 57
κεφαλή	125	μεγαλοφυΐα	15
κηλῖς	35, 39, 41	μέγεθος	37, 65, 78 f, 120, 130, 153, 157
κηρός	3	μέθεξις	11
κινεῖν	13, 66, 78, 120, 152	μεθιστάναι	153
κίνημα	33, 35	μελετᾶν	153
κίνησις	21, 61, 97, 125	μέλη	111, 137, 147, 153
κλαυθμός	109	μένειν	3, 6, 13 f, 122, 151
κλήσις	78	μερίζειν (-εσθαι)	1-3, 7 f, 148, 161
κλίνη	122	μεριστός (-ῶς)	153 f, 157 f
κοινωνία	24	μέρος	2, 61 f, 105, 144 f, 148
κόρος	113, 115 f	μέσος	98
κοσμεῖν	124	μεσότης	99, 105
κοσμοποιητής	132	μεσότηχον	137-139
κόσμος	7, 37, 48, 52, 64, 72, 107, 117-120, 123 f, 129-134, 139, 157		
κρᾶσις	48		
κρατεῖν	83, 110, 144 f		
κρατιστεύειν	48		
κρίσις	109		
κρύπτειν	64, 137		
κρυπτός	91, 137		
κρυφιότης	90		
κτίζειν	39, 138		

μεταβαίνειν	36	νοητικός	106
μετάβασις	153 f	νοητός	63, 84, 90, 93, 95, 106, 120, 155
μεταδιδόναι	12	νομίζειν	92, 114, 125, 140
μεταμορφούν	43	νομοθέτης	97
μεταμφιεννύναι	39, 43 f	νόμος	97, 137 f, 140, 142, 145–147
μετανάστης	144	νοοειδής	63
μετατιθέναι	110	νοοούμενον	51, 77, 87, 89
μεταφέρειν	36	νοούν	63
μετείνει	81	νόσος	107
μετέχειν (-εσθαι)	3, 7–9, 14, 62, 67, 80, 152, 154, 158	νοῦς	11, 24, 33 f, 36, 38, 42, 44, 46 f, 49–51, 55–63, 65–67, 69, 77, 88, 92, 98, 106, 116, 120–124, 133, 137, 140, 142, 144 f, 147, 153 f, 157
μετέωρον	125	νύκτωρ	125
μετιέναι	145	νύμφη, νυμφίος	33 f
μετοχή	11, 32	νύξ	124, 131
μετρεῖν (-εἶσθαι)	5, 37, 79, 98, 110	νώτος	24
μετριοπάθεια	99	ὁδός	109, 131
μέτριος	97 f	οἰκιοπραγία	105 f
μέτρον	1, 4–6, 16, 37, 47, 88	οἰκεῖος	33, 39, 42, 44, 84, 97, 99, 105, 131, 158
μήτηρ	103	οἰκία	55, 122, 134
μιγνύναι	152	οἰκοδόμος	118 f, 122
μιμείσθαι	23, 33, 121, 130 f	ὄλος	1–4, 7, 9, 35, 37, 45, 60, 72, 79, 90, 97, 123, 131, 135, 148, 150, 154
μίμημα	16, 35, 45, 47, 62	ὀλοσχερής	114
μίμησις	39, 62, 98, 109	ὄλως	3, 98, 110
μόλυσμα	41, 43	ὁμοδοξία	143
μοναδικός	156	ὁμοιοπαθής	148
μονάς	151, 157	ὅμοιος	16, 32, 38, 49, 54, 66, 153 f, 158
μονή	6	ὁμοιότης	16, 23, 38, 40, 42, 45, 49, 56 f, 59, 61–64, 154
μονοειδής	83, 138, 150	ὁμοιούν	45 f, 51, 57, 66, 98, 100, 143
μόνος	33, 39 f, 48 f, 65, 72, 88, 95, 119, 125, 129, 155	ὁμοίωμα	33, 36 f, 45, 60 f, 64, 67, 152–154, 157 f
μονότης	150	ὁμοίως	7
μονοῦν	48	ὁμοίωσις (θεῶ)	40 f, 45, 49 f, 54, 57, 62, 64, 70 f, 98–100, 150
μορφή	16, 35, 38, 43, 49, 121 f	ὁμολογεῖν	6, 105, 123, 144
μορφούν	32, 41, 80, 121, 138		
μυστικῶς	156		
ναρκᾶν	109		
ναυπηγός	117, 119, 122		
ναῦς	117, 134		
νεκρός	147		
νοεῖν	51, 54, 61 f, 76–78, 80, 87, 89 f, 99, 109, 118 f, 130–132, 134, 140, 147		
νοερός (-ῶς)	45, 51, 54, 61–63, 148, 153		
νόημα	39, 61, 87, 89 f, 162		
νόησις	76 f		

ὁμόνοια	143	πάνσοφος	135
ὁμοπαθής	35, 46	παντάπασιν	97, 99, 149
ὁμοφυής	148	πανταχοῦ	2 f, 7 f, 37, 81, 106, 110, 120, 154
ὁμώνυμος	62		
ὄν, ὄντα	2, 4, 66, 87 f, 90, 92-95, 106, 115, 118-120, 123, 129, 155	παντέλεια	105
		παντελῶς	81, 98, 109
ὄνινάναι	12	πάντη, πάντη	84, 98
ὄνομα	73, 77 f, 87, 89 f, 103	παντοδαπός	155
		παντοῖος	154
ὀνομάζειν	16, 73, 77 f, 90, 109	πάντως	16, 38, 49, 52, 103
ὀνομασία	61	παραγίγνεσθαι	1 f
ὀνομαστός	78, 89	παράδειγμα	37, 124
ὄντως	62, 90, 95, 98, 133, 150-152, 158, 165	παράπαν	77
ὀξέως	68	παραπέμπειν	133
ὀξύρροπος	97	παρασκευάζειν	144
ὀξύς	118	παρεῖναι	1-3, 7 f, 62, 152
ὄραν	15, 17, 24, 32, 36, 40, 45-50, 52, 55, 62-68, 91 f, 109, 117-120, 124, 129, 131 f, 134 f, 152, 159, 165	παρέχειν	14, 63, 87, 92, 94, 121 f, 143
			15, 73, 89
ὀρέγεσθαι	66 f	παριστάναι	2, 24
ὀρεκτός	16, 162	παῖς	1-4, 6-9, 13-15, 17, 32 f, 35, 38 f, 41, 43, 45 f, 52-54, 60, 62, 64 f, 67, 73, 77, 79, 82-84, 87-94, 103 f, 106 f, 109, 113, 117-120, 123-126, 129, 131 f, 135, 149-155, 158-162
ὄρεξις	148	πάσχειν	115
ὀρθός (-ῶς)	49, 65, 125	πατήρ	62, 130, 154
ὀριγνᾶν	65	παύειν	13
ὀρίζειν	98, 148	πεινᾶν	103
ὀρισμός	82	πεπαίνειν	145
ὀριστικός	73, 82	περαίνειν	75, 82
ὀρμή	97 f	πέρας	1, 4 f, 7, 37, 75, 82 f, 88
ὄρος	1, 4, 75, 99		
οὐράνιος	118, 125, 129	περασμός	73, 82
οὐρανός	81, 120, 123-125, 128, 131, 134 f	περιαιρεῖν	39, 107
οὐσία	2, 6 f, 13, 36 f, 83, 91, 93-95, 106, 115, 117, 119, 150-152, 154	περιγίγνεσθαι	145
		περιγράφειν, περιγραφή	37, 158
οὐσιαρχία	90	περιέχειν	81 f
ὀφθαλμός	15, 36, 60, 62, 118	περιιστάναι	155
ὀφεις	108		
ὄψις	87, 118, 124 f, 132		
παγκάλως	123		
πάθημα	109		
παθητικόν	142, 148		
πάθος	97-99, 110, 141 f, 145		
πᾶν (τό)	117-119, 123 f, 126, 128 f		

- περικρούειν 45, 48
 περιλαμβάνειν 103, 106
 περίλαμψις 69
 περίοδος 124
 περιοριστικός 82
 περιπλάττειν 43, 48
 περιπολείν 125
 περιστέρα 24
 περιττός 43
 περιφορά 118, 124
 περιχεῖν 16, 47
 περιωπή 160
 πηγή 12 f, 66, 88, 92, 114, 159–161
 πηλίνος 39, 44
 πηλός 43, 48
 πιστεύειν 137, 156
 πίστις 124
 πλάνη 141
 πλάττειν 125
 πλείστος 142
 πλέον 115
 πλῆθος 106, 153–155
 πλήρης 14, 116
 πληροῦν 7, 14, 38, 48
 πλησιάζειν 24
 πλούτος 1 f, 109
 πνεῦμα 14, 21, 24, 64, 109, 139 f, 145–147
 πνευματικός 147
 ποθεῖν 16, 49
 ποθεινός 65
 πόθος 65 f
 ποθοῦμενον 16, 21, 32, 49
 ποιεῖν 13, 16, 24, 32, 47, 49–52, 57, 62–64, 89, 93, 117, 119–123, 131 f, 134, 138, 144
 130
 ποίημα 50, 120
 ποίησις 121 f, 130 f
 ποιητής 124, 155
 ποικιλία 128
 ποίκιλμα 129
 ποικίλος 33
 ποιμήν 79 f
 ποιότης 80
 ποιῶ 142
 πολεμεῖν 140–142, 144 f, 152
 πόλεμος 105, 161
 πόλις 25, 39
 πολιτεία 98 f
 πολιτικός 118
 πολυειδής 153 f
 πολυπραγμονεῖν 105
 πολύς 2 f, 11, 44, 47, 60, 90, 93, 106, 149, 153 f, 158
 πολυτίμητος 153
 πονεῖν 110
 πονηρός 16, 38, 41, 48
 πορίζειν 124
 ποσότης 79
 πῶγμα 39, 163
 πῶξις 105, 146
 πῶος 97, 103, 145
 πραότης 144
 προάγειν 90
 προαίρεσις 23
 προβάλλειν 66, 114
 προβουλεύειν 62
 προέρχεσθαι 90
 προηγῆσθαι 54
 προιέναι 14, 66
 προκάνυμα 16, 43, 47
 προκείμενος 117
 προλαμβάνειν 40, 44
 πρόνοια 90, 110
 πρόοδος 1, 4–7, 88, 90, 95
 προσούσιος 95
 προσάγειν 80, 155
 προσαγορεύειν 148
 προσβλέπειν 133
 προσβολή 145
 προσδεῖσθαι 78, 87, 114 f, 158
 προσεγγίζειν 24, 98, 159, 163
 προσεγγισμός 24
 προσεῖναι 74, 93
 προσεχής 43, 148
 προσζευγνύειν 124
 προσηγορία 78, 150
 προσήγορος 165
 προσήκειν 36, 49, 78, 97, 99, 143 f
 προσθήκη 43
 προσιέναι 132
 προσλαμβάνειν 43, 61, 63, 128
 προσνέμειν 148
 προσπλάττειν 44
 προστάτης 120, 123
 προστιθέναι 43, 49
 πρόσφορος 97
 προσφύεσθαι 138
 πρόσωπον 6, 91
 προτάττειν 150
 προτερεύειν 63
 πρότερος (-ον) 45, 50, 114, 139

προτιθέναι	15	συγγένεια	125
προτιμᾶν	126	συγγενής	32, 67
προτρανοῦν	134	συγγίγνεσθαι	32, 37
προυπάρχειν	95	συγκεραννύναι	144, 149
προφαίνειν	43, 48, 66	συλλέγειν	44, 153
προφέρειν	36, 47, 49	συλλήβδην	104
προχεῖν	10	συλλογίζεσθαι	63, 135
πρώτος (-ως)	45, 61, 68, 83 f, 90 f, 93, 106, 113-115, 120 f, 125, 128, 150 f, 154 f	συμβαίνειν	16
πτωχεία πνεύματος	109	σύμβολον	154
πῦρ	14, 109, 121	συμμετέχειν	1, 8
ρεῖν	10 f, 69	συμμετρία	99, 120
ῥῆμα	73	συμμορφοῦν	40, 42
ῥητός	15, 77	συνπάθεια, συμπάσχειν	35
ρίζα	12, 125	σύμπας	120, 131 f, 134, 143
ρύπος	16, 22, 38 f, 40 f, 43, 48	συνμπίπτειν	59
σάρξ	137-140, 145-147	συνμπτύσσειν (-εσθαι)	154 f, 157 f
σβεννύναι	12, 109	συμφέρειν	153
σέβας	120	συμφύειν	137, 149
σέλας	128	συμφωνία	105, 140, 142-145, 152
σελήνη	123 f, 131	σύμφωνος	111, 143, 157
σημαντικός	53	συνάγειν (-εσθαι)	110, 152 f, 157 f
σημασία	73, 77	συνάδειν	143
σημεῖον	62	συναθροίζειν	44, 67
σίδηρος	39, 48	συνανακρινᾶσθαι	138
σκεδαννύναι	153, 157	συνάπτεσθαι (-ειν)	59, 110, 154
σκοπεῖν	56, 61	συναρμόζειν	105, 143 f, 149
σκότος	109	συναφή	155
σκυθρωπός	109	συνδεῖν	149, 154
σκώληξ	109	συνείδησις	34, 44
σοφία	64, 105, 117-120, 123 f, 129 f, 133-136, 143	συνεῖναι	14, 46, 48, 54, 61, 146
σοφός	117-119, 123, 128 f, 135, 144	συνεκλάμπειν	24
σπέρμα	12	συνέπεσθαι	67
σπουδή ἀνθρωπίνη	39, 70	συνεπινοεῖν	78, 86
σταθμόν	6	συνεργός	144
στασιάζειν	141, 143	σύνεσις	135
στάσις	139-142, 145 f	σύνθεσις, σύνθετος	137, 147, 149, 152
στενοχωρεῖσθαι	11	συνιστάναι	121, 148
στίλβειν	48	συννεύειν	155
στοχαστικῶς	117, 119	συνόλως	81
στρατήγημα	142	συντάττειν	124
στρέφειν	44, 67	συντιθέναι	155
στροφή	67	συστέλλειν	99
		συσχηματίζειν	23 f
		σφραγίς	3, 9
		σχῆμα	37, 80 f, 125
		σχίζειν	36

σῶμα	44, 110, 125, 133, 137 f, 140, 142, 145–147, 153	ὑπερβάλλειν	98
σωματικός	111, 146	ὑπερεκτείνεσθαι	79
σωφροσύνη	103, 105 f, 142–144	ὑπερέχειν	33
τάξις	8, 99, 120, 123 f, 131 f, 134 f	ὑπερθεῖν	66
ταπεινοφροσύνη	103, 109	ὑπερκείμενος (-ως)	73, 117, 119, 123
ταραχή	141 f	ὑπερκόσμιος (-ως)	14, 157, 161
τάττειν	135, 150	ὑπερούσιος	90
ταυτότης	122	ὑπερρεῖν	10
τέκτων	128	ὑπέρσοφος	135
τέλειος	63, 103, 105, 115	ὑπερχεῖσθαι	79
τελείωσις	63	ὑπερώνυμος	78
τέλεος	61	ὑποζευγνύναι	140, 142, 146 f
τελευτή	75	ὑποκρύπτειν	16, 43, 47
τέλος	54, 65, 97, 99 f	ὑπομένειν	158
τέχνη	117, 119, 121 f, 128, 130–132, 134	ὑποσημαίνειν	61
τεχνητός	120 f	ὑπόστασις	6, 87
τεχνικός	117, 119, 122, 133	ὑποστάτις	135
τεχνιτεία	132	ὑποτιθέναι	15, 32, 54
τεχνιτεύειν	117, 119, 122	ὑφάντης	117, 119, 122
τεχνίτης	117, 119, 122, 124, 130, 132–135	ὑφιστάναι	133
τεχνίτις	129 f	ὑψηλός	24, 87, 89, 125
τηλαυγῶς	17, 32, 45, 52	ὑψος	87, 109
τηρεῖν	131	ὑψόω	21
τιθασεύειν	145	φαίνεσθαι	64, 115, 118, 131 f, 137, 148
τομή	110	φανεροῦν	39, 42, 45, 147
τόπος	33, 73, 81 f, 92, 106	φανερῶς	118
τραῦμα	110	φαντάζεσθαι	50
τρεῖς, τρία	105 f, 143 f, 149, 154	φαντασία	73, 82
τριάς	6, 64	φάρμακον	107 f, 110
τριμερής	148	φέγγος	120
τρίτος	91, 148, 154	φθαρτός	39
τρόπος	67, 117	φθίνειν	94
τυγχάνειν	39, 110, 128, 139, 146	φιλία	139, 143
τύπος	47, 63, 134	φίλος	143 f, 149, 165
ὑγεία	110	φιλοσοφία	125
ὑγιεινῶς	111	φιλόσοφος	67, 123
υἰοθεσία	145	φόβος	109
υἱός	93, 108, 137, 145, 150	φορά	120, 124, 131
ὑλη	121 f, 124	φραγμός	137–139
ὕλικός	39, 41, 43, 47, 52	φρόνημα	145
ὑπαρξίς	153	φρόνησις	103 f, 106, 124
ὑπάρχειν	56, 83, 104, 145	φύειν	125, 144, 146, 154 f
ὑπεραπλοῦς	84	φυσικός	120, 123
		φύσις	2, 6, 15–17, 23 f, 31–33, 39–42, 45–47, 52, 57, 61–67, 73, 83 f, 89, 91, 97–99, 113 f, 117–119, 121, 123 f, 128, 130 f, 139–145,

	148, 152,	χιτών	44, 153
	154, 157	χορηγεῖν	50
φυτόν	125	χορηγός	51, 57,
φῶς	2 f, 24,		121 f
	34, 36 f,	χορός	123
	45 f, 48,	χρήσιμος	126
	51, 57 f,	χρόνος	13, 48,
	63, 69,		73, 81 f,
	72 f, 114,		128
	134, 160	χύσις	10, 90
φωστήρ	118	χωρητός	16, 47
φωτεινός	34, 37,	χωρίζειν	14, 48,
	45, 48,		148
	52, 72	χωριστός	155
φωτίζειν	38, 51,		
	57 f, 69,	ψυχή	15 f, 21,
	72		24, 33,
φωτοειδής	17, 21, 24,		35, 39–41,
	32, 45		43–45, 47,
			49, 51 f,
χαλινός	97		54, 57–59,
χαλκός	121 f		61–66, 70,
χαρακτήρ	16, 24, 41,		97, 99,
	47, 62		104–106,
χαρίζεσθαι	23, 56 f,		108, 110,
	61, 63 f		118, 121 f,
χάρις	5, 17, 21,		124 f, 138,
	38 f, 42,		141–146,
	50 f,		148 f,
	56–58,		152–155,
	61, 63 f,		157
	66	ψυχικός	61, 110,
χεῖν	10		154 f
χεῖρ	118		
χείρων	48, 103,	ὄν, ὁ	94, 105
	141, 143,	ὠραίζειν	23, 40,
	163		42

E. NAMEN UND SACHEN

Annäherung an das Reine		Begriff, ontisch-statistischer	46, 70 f
durch das Reine	32, 98,	Bildhauer,	
	100, 163	Bildhauergleichnis	27, 41,
Astronomie	124, 131 f		44 f, 130 f
Ausgießung der		Braut, Bräutigam	68 f
göttlichen Macht	10		
Ausübung der noetischen		Christianisierung	
Funktion	54, 55, 57,	neuplatonischer	
	63 f, 69,	Lehrsätze	XI, XII,
	71		56, 71 f,
			85, 111 f,
Bauherr, Baumeister	118 f, 122,		136,
	134, 136		168–171

- | | | | |
|------------------------|---|--------------------------|--|
| Demut | 109 | → Bildhauer, | |
| Denken, diskursives | 61–62, 69 | Bildhauergleichnis, | |
| Denkfähigkeit, | | Maler | |
| Denkvermögen | 57, 63, 65 | – Leidenschaftslosigkeit | 17, 3, 52,
54 f, 99 f |
| Ebenbild, | | – Macht | 2, 11,
110 f,
117 f, 131,
163 f |
| Ebenbildlichkeit | 15, 17, 19,
23, 25 f, 29,
31–33, 35,
38–41, 46,
49–51, 56–65,
69–71, 169 | – Maß | 4 f |
| Ebenen, ethische → | | – prägt durch seine | |
| Stufenordnung | | Gnade in die | |
| Eine, das | 1, 2, 4, 8 f,
150 | menschliche Seele sein | |
| | | Ebenbild ein | 56–58, 60,
63, 69 |
| Erkenntnis des | | → Ebenbild, | |
| Gleichen durch | | Ebenbildlichkeit, | |
| das Gleiche | 32, 54, 66 f,
100, 151 | Gottähnlichkeit, | |
| | | Reinheit | |
| | | – Qualitätslosigkeit | 79 f |
| | | – Quantitätslosigkeit | 79 |
| Fleck | 35, 39, 41 | – Schablone in bezug | |
| Fleisch-Geist | 139 f, 146 f | auf das Ebenbild, das | |
| Form | 121–123 | er in die menschliche | |
| | | Seele einprägt | 60 f |
| Gebäude | 118, 122 | → Schablone-Ebenbild | |
| Geist, Heiliger | 5–8, 14, 58,
68 f, 169 | – schaut und bleibt | |
| | | unsichtbar | 87, 91 |
| Gepräge, dynamisches | | – Schöne, das absolute | 58, 113 |
| (der Gottähnlichkeit) | 46, 70 | – Schöpfer des Weltalls | 118 f, 131 |
| Gesetz (des Leibes und | | – Seiende, das ewige | 87, 93–94 |
| der Intelligenz) | 137, 140, 147 | – Selbstgenügsamkeit | 96 |
| Gott | | – Spender, | |
| – Allgegenwart | 3, 7–9 | unerschöpflicher | 10–13 |
| – Eine, das absolute | 1, 9 f, 150 | – Übermittler der | |
| – Einfachheit | 53, 83 f, 137,
150 | Existenz an alle | |
| | | Wesen | 87, 92 f |
| – Gestaltlosigkeit | 80 f, 150 | – Unauffindbarkeit in | |
| – Gnade | 17, 20–23,
30, 38 f, 42,
50 f, 56–58,
63–65, 68–71 | Raum und Zeit | 81 f |
| | | – Unaussprechlichkeit | 76 f, 160,
165 |
| – Grenzenlosigkeit | 82 f | – Unbegreiflichkeit | 75 f |
| – Größenlosigkeit | 78 f | – Unendlichkeit | 75, 170 |
| – Hypostase, zweite | | – Unerkennbarkeit | 160 f, 163,
170 |
| plotinische | 60, 69, 94,
122 | – Unkörperlichkeit | 74 |
| – Intelligenz | 33, 60, 65,
69 | – Unnennbarkeit | 77 f, 170 |
| – König | 161 | – Unschaubarkeit, | |
| – Künstler | 117, 119,
121 f,
126–136 | Unsichtbarkeit | 74, 91 f,
165 |
| | | – Unveränderlichkeit | |
| | | (des Schönen und G.) | 113, 115,
164 |

- Urheber des Lebens
und der Substanz
alles Guten 87-89
- Weisheit 6 f, 64,
117-121,
123 f,
128-130,
135 f
- Gottähnlichkeit 16, 21-23,
26, 33, 37 f,
40-42, 45,
48 f, 56 f,
59-61,
63-65, 69 f,
99-100,
149, 150 f
- Ebenbild,
Ebenbildlichkeit,
Gepräge
Gotteserkenntnis,
Gottesschau 15-31, 31-38,
44-52, 54 f,
58, 67-71
- Harmonie
- der menschlichen
Seele 105, 139 f,
142-145, 149
- Tugenden:
Gerechtigkeit
- des Weltalls (oder der
Weltordnung) 117-120,
123-126,
131-135
- Weltall: Schönheit
- Ideen, unkörperliche 3
- Intellekt, aktiver 62
- Intelligenz, obere und
untere 57-63, 69,
106, 120 f
- Interpretation
- Bibel (neu-platonisch) 58, 65, 68 f,
72, 112,
137, 139 f,
146 f, 150,
167, 169,
171
- Einen, des 4, 91
- Zeremonie, kirchliche 9
- Jesus 108, 150
- Logos-Christus
- Kleid 118
- Könige (in der zweiten
platonischen Epistel) 91
- Kosmos 118
- Weltall
- Künstlerische Weisheit
(künstlerische und
weise Macht) 117 f
- Gott: Macht,
Weisheit, Kunst
- Kunst 117, 119,
121 f,
130 f, 134
- Lattenzaun 137
- Leben, wahres 51, 57
- Lehre und Lehrer 10
- Leib 146 f
- Leib-Geist 137
- Leidenschaften 35, 97, 108
- Mäßigung der
L. durch die Tugend
und den Logos 5, 97-101,
108, 110
- Leidenschaftslosigkeit 35, 52, 100 f
- Gott, Stufenordnung
- Liebe (zu Gott) 21, 65-69
- Logos 100, 108,
110 f
- johanneischer
Logos-Christus 136, 171,
170 f
- Bräutigam → Schöne
(das), Schönheit
- Maler 130
- Maß 4 f
- Gott
- Tugend, Tugenden,
politische
- Mensch
- Einswerden 149-158
- innerer (inneres,
wahres „Ich“) 16, 38, 48,
51, 67, 74,
151
- Körperhaltung,
aufrechte 125, 132, 135
- Monade 156
- Mikrokosmos 28, 36 f,
44, 46, 59,
64, 67, 111
- Monade 171

- | | | | |
|--|--|---|--|
| Philosophie als
göttliches Geschenk | 124 f | Schimmel | 16, 38, 48 |
| Prinzipien, rationale | 121, 123,
134 | Schlamm, schlammiges
Abbild | 39, 43 f, 70 |
| | | Schmutz (rostiger) | 16, 38–41,
43 f, 48, 70 |
| Quelle (auf Gott
bezogen) | 12, 67,
161 | Schöne (das), Schönheit
(Gottes und der Seele) | 15 f, 21 f,
32–40, 43,
48, 57 f, 62,
65–69, 71,
113–116, 161 |
| Realitäten, höchste
(um Gott) | 87, 89–91 | Seele, menschliche | |
| Reinheit | | – Abglanz (der Reinheit
und Schönheit Gottes
in der S.) | 16–18, 22,
32–35,
37–39, 42,
45, 48, 52,
62, 70 |
| – der göttlichen
Intelligenz | 17, 32, 38,
45, 51–58,
62, 69, 98,
100, 164 | | |
| – des ursprünglichen
Ebenbildes Gottes
im Menschen | 17, 33, 45,
50, 55–57,
62, 65 | – Angleichung (des
unteren Teils der
S. an den oberen) | 149 |
| – des wiedergewonnenen
Ebenbildes Gottes im
Menschen | 15–18, 20,
22–24,
31–35,
37–42,
45 f, 49,
51–56, 71,
100 f | – Auge | 15, 36, 60,
62, 118 |
| | | – Bekehrung (der
S. zu sich selbst
oder zu Gott) | 21–23, 65,
67–69 |
| | | – Dreiteilung | 105, 148 |
| | | – Einheit | 149 |
| | | – Erleuchtung | 37 f, 51, 58,
62 f, 65,
68 f |
| → Ebenbild,
Ebenbildlichkeit,
Gottähnlichkeit,
Reinigung,
Reinigungsprozeß,
Schöne (das), Schönheit,
Stufenordnung | | – Frieden, Befriedung | 137, 139,
142–145,
149 |
| Reinigung,
Reinigungsprozeß | 16, 18–20,
22–25, 27,
29, 39–41,
43–45,
47 f, 52 f,
55, 70 f | → Harmonie | |
| | | – Glanz (Gottes, der
Tugend und der S.) | 32, 37, 65,
69 f |
| | | – Kleid, schmutziges
(das die S. bei ihrem
Sturz anzieht) | 43 |
| | | – Krankheiten →
Leidenschaften | |
| Rosse (Platon) | 147 | – Krieg (in der S.) | 140–142 |
| Rost | 39, 43 | – Licht (Gottes und
der reinen S.) | 17, 32–34,
37, 39, 45,
58, 68–70 |
| Schablone-Ebenbild | 17, 32–36,
49, 60, 64,
68 | – Prägungen
(Gottes auf die
menschliche S.) | 16, 47, 49,
61, 63–65 |
| Schiff, Schiffbauer | 10, 118,
122, 130,
134 | | |

- | | | | |
|--|--|--|-----------------------|
| - Rückkehr (der S. in sich selbst) | 17 f,
20-22, 24,
29, 35 f,
38-42, 44,
51, 60, 63 f,
67, 71,
151, 167 f | Substanz, erste und zweite | 6 |
| - Spaltung | 137, 149 | Tageslicht | 3 f |
| - Stoff (in der S.) | 121 | Theologie, negative | 45, 73 f |
| → Form | | Trinität | 64, 171 |
| - Sturz (der S. in die Körperlichkeit) | 43 f, 70 | Trinitätslehre (in bezug auf die Tugendlehre) | 6 |
| - Trennmauer (in der S.) | 137 | Tugend | 1-14, 104, 143, 162 f |
| - Zentrum (des Alls und der S.) | 59, 59 f,
64, 67 | - beschauliche Tugenden | 54 |
| - Zersplittung | 137 | - Besonnenheit | 34, 37, 103-105 |
| - Zweifachheit (in der S.) | 137 | - Enthaltensamkeit | 105 |
| - Zweiteilung (rational-irrational) | 137, 139 f, 142, 147-149 | - Enthaltsamkeit | 105, 142 |
| - Zwiespältigkeit (in der S.) | 149 | - Gerechtigkeit | 104-106, 162, 170 |
| → Schöne (das), Schönheit | | - Kardinaltugenden | 105 |
| Seelenarzt | 107 f, 111 | - paradigmatische | 37 f |
| Sein | 1, 80, 90, 105 | - politische | 5 |
| → Intelligenz | | - Tapferkeit | 105 |
| Selbstdenken | 61, 63 | Übermittlung | |
| Selbsterkenntnis, Selbstschau | 25, 27, 36, 44 f, 54 f, 63, 71, 168 | - der Ebenbildlichkeit | 57, 63-65 |
| → Gotteserkenntnis | | → Ebenbild, Ebenbildlichkeit, Gott: Gnade, Gottähnlichkeit | |
| Siegel, Siegeldruck | 3 | - der göttlichen Gaben | 7, 12 f, 50 |
| Sonnengleichnis | 34, 50, 69 | → Geist, Heiliger, Unerschöpflichkeit | |
| Sonnenschein (in bezug auf die Tugendlehre) | 2 | Unerschöpflichkeit (der göttlichen Macht und Gaben/Tugend) | 1, 10 |
| Sperre | 137 | → Geist, Heiliger, Gott: Macht | |
| Siegel, Spiegelgleichnis | 18, 20, 25, 26, 28, 32-35, 50, 54, 70 f | Urbilder | 106 |
| Statue | 122, 130 f, 133 | Urquell | 66 |
| Stufe, hierarchische | 7 | Vernunft | 140 |
| Stufenordnung | | → Ebenbild, Intelligenz | |
| - Reinigung, Reinheit | 54 f | Verwandschaft zwischen dem Ersehenden und dem Ersehten | 66 |
| - Mäßigung der Leidenschaften/Leidenschaftslosigkeit | 100 f | Vorsehung | 110 |
| | | → Gott: Macht, Logos | |
| | | Vorsteher der begrifflichen Wesen | 118 |
| | | Wagenlenker | 97, 147 |
| | | Weber | 118 f, 122 |
| | | Weltall | |
| | | - Betrachtung | 117-121, 124-135 |

- Kunstwerk 117, 119, 121, 130–132 → Gott: Schöpfer,
Weisheit, Harmonie,
- Schönheit 118–120, 130, Kosmos, Kunst
132, 134 f Weltordnung → Harmonie
Weltseele 1 f, 46, 60

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. Tertullianus. *De idololatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. Waszink and J.C.M. van Winden. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. van der Nat. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. Springer, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity*. The *Paschale Carmen* of Sedulius. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. Hoek, A. van den. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988. ISBN 90 04 08756 7
4. Neymeyr, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. 1989. ISBN 90 04 08773 7
5. Hellemo, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. Rufin von Aquileia. *De ieiunio* I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. Marti. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. Rouwhorst, G.A.M. *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. 2 vols: I. Étude; II. Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. Radice, R. and D.T. Runia. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937–1986. In Collaboration with R.A. Bitter, N.G. Cohen, M. Mach, A.P. Runia, D. Satran and D.R. Schwartz. 1988. repr. 1992. ISBN 90 04 08986 1
9. Gordon, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989. ISBN 90 04 09048 7
10. Prosper of Aquitaine. *De Providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. Marcovich. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. Jefford, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989. ISBN 90 04 09127 0
12. Drobner, H.R. and Klock, Ch. *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. Norris, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. Norris and Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams. 1990. ISBN 90 04 09253 6
14. Oort, J. van. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. 1991. ISBN 90 04 09323 0
15. Lardet, P. *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un Commentaire. 1993. ISBN 90 04 09457 1
16. Risch, F.X. *Pseudo-Basilius: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6
17. Klijn, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9

18. Elanskaya, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. Wickham, L.R. and Bammel, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. Asterius von Kappadokien. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0
21. Hennings, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*. 1994. ISBN 90 04 09840 2
22. Boeft, J. den & Hilhorst, A. (eds.). *Early Christian Poetry*. A Collection of Essays. 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. McGuckin, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Its History, Theology, and Texts. 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. Reynolds, Ph.L. *Marriage in the Western Church*. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. Petersen, W.L. *Tatian's Diatessaron*. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. 1994. ISBN 90 04 09469 5
26. Grünbeck, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schrift-beweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. Haykin, M.A.G. *The Spirit of God*. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. Benjamins, H.S. *Eingeordnete Freiheit*. Freiheit und Vorsehung bei Origenes. 1994. ISBN 90 04 10117 9
29. Smulders s.J., P. (tr. & comm.). *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum*. 1995. ISBN 90 04 10191 8
30. Kees, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. Brent, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. Runia, D.T. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. De Coninck, A.D. *Seek to See Him*. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich. 1995. ISBN 90 04 10449 6
35. Böhm, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 3
36. Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3

37. Knipp, P.D.E. *'Christus Medicus' in der frühchristlichen Sarkophagskulptur.* Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. 1998. ISBN 90 04 10862 9
38. Lössl, J. *Intellectus gratiae.* Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo. 1997. ISBN 90 04 10849 1
39. Markell von Ankyra. *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom.* Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent. 1997. ISBN 90 04 10907 2
40. Merkt, A. *Maximus I. von Turin.* Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. 1997. ISBN 90 04 10864 5
41. Winden, J.C.M. van. *Archè.* A Collection of Patristic Studies by J.C.M. van Winden. Edited by J. den Boeft and D.T. Runia. 1997. ISBN 90 04 10834 3
42. Stewart-Sykes, A. *The Lamb's High Feast.* Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. 1998. ISBN 90 04 11236 7
43. Karavites, P. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria.* 1999. ISBN 90 04 11238 3
44. Boeft, J. den and M.L. van Poll-van de Lisdonk (eds.). *The Impact of Scripture in Early Christianity.* 1999. ISBN 90 04 11143 3
45. Brent, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order.* Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. 1999. ISBN 90 04 11420 3
46. Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa.* Philosophical Background and Theological Significance. 1999. ISBN 90 04 11530 7
47. Lechner, Th. *Ignatius adversus Valentinianos?* Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. 1999. ISBN 90 04 11505 6
48. Greschat, K. *Apelles und Hermogenes.* Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. 1999. ISBN 90 04 11549 8
49. Drobner, H.R. *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum.* Überlieferung und Bestand – Bibliographie – Indices. 1999. ISBN 90 04 11451 3
50. Hübner, R.M. *Der paradox Eine.* Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einen Beitrag von Markus Vinzent. 1999. ISBN 90 04 11576 5
51. Gerber, S. *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum.* Studien zu den katechetischen Homilien. 2000. ISBN 90 04 11521 8
52. Drobner, H.R. and A. Viciano (eds.). *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes.* An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998) 2000 ISBN 90 04 11621 4
53. Marcovich, M. (ed.). *Athenagorae qui fertur De resurrectione mortuorum.* 2000. ISBN 90 04 11896 9
54. Marcovich, M. (ed.). *Origenis: Contra Celsum Libri VIII.* 2001. ISBN 90 04 11976 0

55. McKinion, S. *Words, Imagery, and the Mystery of Christ. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology.* 2001. ISBN 90 04 11987 6
56. Beatrice, P.F. *Anonymi Monophysitae Theosophia, An Attempt at Reconstruction.* 2001. ISBN 90 04 11798 9
57. Runia, D.T. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987-1996.* 2001. ISBN 90 04 11682 6
58. Merkt, A. *Das Patristische Prinzip. Eine Studie zur Theologischen Bedeutung der Kirchenväter.* 2001. ISBN 90 04 12221 4
59. Stewart-Sykes, A. *From Prophecy to Preaching. A Search for the Origins of the Christian Homily.* 2001. ISBN 90 04 11689 3
60. Lössl, J. *Julian von Aelclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung.* 2001. ISBN 90 04 12180 3
61. Marcovich, M. (ed.), adiuvante J.C.M. van Winden, *Clementis Alexandrini Paedagogus.* 2002. ISBN 90 04 12470 5
62. Berding, K. *Polycarp and Paul. An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature.* 2002. ISBN 90 04 12670 8
63. Kattan, A.E. *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor.* 2002. ISBN 90 04 12669 4
64. Allert, C.D. *Revelation, Truth, Canon, and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho.* 2002. ISBN 90 04 12619 8
65. Volp, U. *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike.* 2002. ISBN 90 04 12671 6
66. Constan, N. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5, Texts and Translations.* 2003. ISBN 90 04 12612 0
67. Carriker, A. *The Library of Eusebius of Caesarea.* 2003. ISBN 90 04 13132 9
68. Lilla, S.R.C., herausgegeben von H.R. Drobner. *Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa.* 2004. ISBN 90 04 13684 3
69. Mullen, R.L. *The Expansion of Christianity. A Gazetteer of its First Three Centuries.* 2004. ISBN 90 04 13135 3
70. Hilhorst, A. (ed.). *The Apostolic Age in Patristic Thought.* 2004. ISBN 90 04 12611 2
71. Kotzé, A. *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience.* 2004. ISBN 90 04 13926 5